Bibliothèque des IDÉES

Recherches dialectiques

par

LUCIEN GOLDMANN

nrf

Éditions Gallimard

LUCIEN GOLDMANN

Recherches dialectiques

nrf

GALLIMARD

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.
© Éditions Gallimard, 1959.

A JEAN PIAGET

le maître et l'ami

I

PROBLÈMES DE MÉTHODE

LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE EST-IL UNE PHILOSOPHIE ?

I

Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ?

Ce n'est certainement pas une question à laquelle il serait facile de répondre, car non seulement l'opinion est loin d'être unanime à ce sujet mais il semble que même celle de Marx et d'Engels ait varié au cours des années. Si en 1844 ils voyaient encore dans le prolétariat la classe qui devait *réaliser* et par cela même *supprimer* la philosophie, la lutte contre la gauche hégélienne les a de plus en plus amenés à considérer la philosophie dans son ensemble comme une forme d' « idéologie » à laquelle il fallait opposer l'action révolutionnaire capable de changer le monde du prolétariat et ce n'est que beaucoup plus tard, lorsque la bourgeoisie allemande commença à traiter Hegel comme « un chien mort » que nous voyons Marx réagir et insister à nouveau sur le caractère dialectique de sa propre pensée.

Aussi n'avons-nous pas l'intention d'écrire ici un travail de philologie et d'érudition. C'est le problème en lui-même qui nous intéresse et nous le posons en dehors de toute référence à telle ou telle citation de Marx ou d'Engels.

Pour l'aborder il faut cependant nous demander au préalable ce qu'est une pensée philosophique.

On peut en effet donner à ce terme une signification étroite : celle d'un discours *conceptuel* cohérent et fermé. Dans ce cas son extension englobe un grand nombre de systèmes grecs et un certain nombre de systèmes modernes se situant à peu près entre Descartes et Hegel, mais il exclut les théoriciens du mysticisme, les penseurs orien-

taux dans la mesure où ils cherchent une sagesse qui dépasse la pensée conceptuelle, la plupart des penseurs chrétiens du Moyen Age qui subordonnent le discours conceptuel à la grâce et à la révélation et enfin la pensée matérialiste et dialectique qui le subordonne à l'action.

Le choix des définitions présente sans doute un minimum d'arbitraire et il faut éviter les discussions purement terminologiques.

Il nous semble néanmoins que cette définition est trop étroite car elle laisse en dehors de sa sphère des œuvres qui, comme celle de saint Thomas ou de Pascal, sont au plus haut point philosophiques [1]. Aussi préférons-nous une autre définition plus large, dont la sphère nous semble mieux correspondre à ce que le sens commun aussi bien que la plupart des historiens désignent sous le terme de philosophie, à savoir l'*expression conceptuelle à peu près cohérente et conséquente des différentes visions du monde qui se sont succédé au cours de l'histoire.*

Ces philosophies peuvent — c'est le cas du rationalisme de l'empirisme, et même, en dernière instance, de la dialectique hégélienne — se satisfaire entièrement de l'expression conceptuelle, elles peuvent *être des cercles conceptuels fermés* mais elles peuvent aussi affirmer, *sur le plan même du concept,* l'insuffisance de celui-ci, son autonomie *relative,* son caractère d'étape vers quelque chose qui le dépasse et le complète, elles peuvent demander qu'on avance à travers le concept vers la sagesse, vers l'extase mystique, vers la grâce ou vers l'action.

Les deux définitions sont possibles et il est évident que, si l'on adopte la première, la philosophie comme telle devient une forme d'idéologie qu'un humanisme matérialiste et dialectique peut seulement combattre et essayer de dépasser, tandis que, si l'on adopte la seconde, il peut y avoir en dehors des philosophies du concept et même de la conscience, non seulement des philosophies de la sagesse individuelle, de l'extase ou de la grâce surnaturelle, mais aussi une philosophie humaniste et dialectique de l'histoire et de l'action.

1. C'est à bon escient que nous avons choisi les exemples de saint Thomas et de Pascal. Le premier parce que le Thomisme affirme l'autonomie *relative* du discours conceptuel et se sépare en cela du philosophe qui faisait de ce discours un cercle fermé. Sous cet angle le rapport Aristote-saint Thomas présente certaines analogies avec le rapport Hegel-Marx. Le second parce que, comme Marx, Pascal à certaines époques de sa vie aurait certainement refusé avec énergie d'être désigné comme philosophe. Il ne l'était pas moins pour cela.

II

Pour résoudre le problème dont nous sommes partis il nous faut cependant — même si nous adoptons la définition large — aborder encore trois questions préalables :

1) Y a-t-il à la base d'une philosophie matérialiste et dialectique des affirmations de fait et surtout des jugements de valeur qui prétendent être *universels*, c'est-à-dire valables pour tous les hommes à tous les temps. Bref y a-t-il des jugements ontologiques concernant la nature du Cosmos et de la réalité humaine ?

2) En tant que pensée philosophique l'humanisme matérialiste et dialectique exprime-t-il sur le plan conceptuel une vision du monde *spécifique* et ne peut-il pas être réduit à un des multiples systèmes philosophiques existant avant lui ?

3) L'humanisme matérialiste et dialectique constitue-t-il un ensemble *cohérent* de réponses à la plupart des problèmes épistémologiques, pratiques et esthétiques que posent les relations interhumaines et l'action des hommes sur la nature ?

En ce qui concerne la première de ces trois questions, les difficultés proviennent du fait qu'une pensée qui affirme la *liberté* humaine et définit l'homme par son caractère *historique*, par le fait qu'en transformant par son action le monde social et physique il se transforme continuellement lui-même, se méfie naturellement de toute affirmation prétendant être une vérité *immuable* valable toujours et partout. Encore faut-il ajouter que cette méfiance est souvent justifiée lorsqu'il s'agit réellement de propositions dont le contenu est métaphysique et erroné.

Dans la présente étude cependant le cas des idées fausses ne nous intéresse pas, et la seule question que nous posons est celle de savoir si l'humanisme matérialiste et dialectique implique lui-même des propositions qui prétendent avoir une valeur universelle.

Or, sur ce point la réponse nous semble sans doute affirmative. Sans vouloir en établir une liste exhaustive, contentons-nous d'en mentionner quelques-unes.

Parmi les jugements de fait : l'unité du sujet et de l'objet sur le plan de toute connaissance en général et l'identité partielle ou totale du sujet et de l'objet lorsqu'il s'agit de la connaissance des faits humains, le caractère historique et social de toute vie et manifestation humaines,

le caractère dialectique de toute réalité individuelle ou collective, etc...

Sur le plan des jugements de valeur, l'humanisme matérialiste et dialectique a repris en grande partie les valeurs développées par la bourgeoisie progressiste et individualiste des lumières, la *liberté* et le *bonheur*, seulement — affranchi des limites idéologiques du rationalisme — il a posé sérieusement et d'une manière radicale le problème de leur *réalisation*. Cela l'amène d'une part à les débarrasser du caractère outrancièrement éthique et rationnel que leur avait conféré la pensée des lumières et, d'autre part, à leur ajouter comme fondement et condition indispensable de leur réalisation une troisième valeur qui implique les deux autres : la *communauté*. Précisons que, par là, l'humanisme matérialiste et dialectique a ajouté, dans la perspective individuelle, aux plans de la *raison* et de *l'expérience* dans lesquels la pensée — rationaliste ou empiriste — des lumières situait exclusivement ses valeurs, celui — à la fois religieux et immanent — de *l'espoir* et de la *foi* que suppose *l'action historique*. De plus il a mis au centre de son système comme une de ses principales catégories — à la fois théorique et pratique, inséparable de l'idée de réalisation — le concept de la *possibilité objective*.

L'humanisme matérialiste et dialectique affirme ainsi comme valeur suprême la *réalisation* historique d'une *communauté* humaine authentique *qui ne peut exister qu'entre hommes entièrement libres*, communauté qui suppose la suppression de toutes les entraves sociales, juridiques et économiques, à la liberté individuelle, la suppression des classes sociales et de l'exploitation.

Quoi qu'il en soit, cependant, du caractère réaliste ou utopique de ce but (problème dont il ne s'agit pas en ce moment et auquel d'ailleurs personne ne peut répondre *sur le plan théorique*, dès maintenant), tout partisan sérieux de la pensée dialectique devra admettre qu'elle implique l'affirmation qu'il y aura toujours une évolution historique, qu'elle se fera toujours par oppositions et transformations brusques de changements quantitatifs en changements qualitatifs, que cette évolution sera toujours en conjonction intime avec le milieu social, physique et cosmique, que les hommes vivront toujours en société et que la grande majorité d'entre eux aspirera de plus en plus consciemment à un accroissement de bien-être et de bonheur, qu'il sera toujours vrai que la société capitaliste a été un progrès par rapport à la société féodale et que la

société socialiste sera un jour un progrès par rapport à la société capitaliste, etc...

Or, il ne s'agit pas de discuter ici le bien-fondé de ces affirmations. Il nous suffit pour l'instant d'avoir constaté que la pensée matérialiste et dialectique, tout en réduisant au minimum le nombre des « vérités éternelles » et en réduisant leur « éternité » aux limites de l'histoire humaine, ne les nie pourtant pas entièrement.

III

L'humanisme matérialiste et dialectique est-il une philosophie spécifique ? Pour le savoir il faut se demander si les idées fondamentales se retrouvent dans un enchaînement identique ou semblable dans une quelconque des philosophies qui l'ont précédé.

Nous savons déjà qu'il conçoit l'homme comme un *être social* dont la nature est d'*agir en collaboration avec d'autres hommes* pour *transformer* par son action l'univers et la société dans le sens d'une *domination accrue des hommes sur le monde physique, d'une communauté de plus en plus vaste et parfaite et d'une liberté de plus en plus grande dans la vie sociale.* C'est l'union de ces quatre éléments : *action commune* pour réaliser *une domination accrue sur la nature,* une *communauté authentique* et une *liberté intégrale* que nous retrouvons dans tous les grands écrits qui expliquent l'idée socialiste de l'homme et — si l'on n'a pas peur des mots — du bonheur.

Y a-t-il là une vision *spécifique* de l'homme et de l'univers ? Nous le croyons. Car l'affirmation de l'*insuffisance du discours conceptuel* sépare cette position de toutes les philosophies rationalistes ou empiristes, l'idée d'*immanence historique* la sépare de toute philosophie chrétienne, *son caractère historique,* l'importance primordiale de l'*action* et aussi la *communauté* comme bien suprême la séparent du spinozisme, et enfin la perspective *historique* du chemin qui mène à ce bien suprême la distingue de la pensée de Pascal et de Kant.

Le lecteur a probablement remarqué dans cette énumération l'absence du philosophe dont la pensée est à la fois la plus proche et la plus malaisée à distinguer du marxisme, il s'agit évidemment de Hegel.

Philosophie immanente à perspective historique, accor-

dant une place primordiale à l'action, reconnaissant le caractère essentiellement social de l'homme et voyant l'idéal dans la réalisation de l'Esprit absolu qui serait en même temps la réalisation d'une liberté et d'une communauté idéales, il est évident que la dialectique hégélienne est très proche de la dialectique matérialiste. Et la différence qu'on met d'habitude en avant et que Marx a soulignée lui-même, celle que pour Hegel la matière n'est qu'une des manifestations de l'Esprit, tandis que pour Marx la vie de l'esprit est une superstructure de la vie économique et sociale, ne nous semble pas, *si elle n'est pas suffisamment* explicitée, suffire pour faire de l'hégélianisme et du marxisme deux philosophies différentes. Car Marx admet et affirme aussi l'influence de la pensée sur la vie matérielle et Hegel l'influence des conditions sociales et historiques sur la vie de l'esprit. Il y aurait donc la même dialectique de la totalité et la différence se réduirait tout au plus à une importante question d'accent.

En réalité la séparation est beaucoup plus profonde car — suffisamment explicitée — cette différence porte sur les problèmes fondamentaux des deux pensées, sur la nature et la fonction du discours conceptuel et sur le but final à atteindre, sur l'idéal de la philosophie.

Les deux systèmes affirment l'unité de la pensée et de l'action mais ils la conçoivent d'une manière radicalement différente. Pour Hegel, l'action n'exige pas nécessairement une pensée consciente d'elle-même, un être « en soi et pour soi ». La « ruse de la raison » s'impose à travers les consciences plus ou moins fausses des hommes et la véritable prise de conscience ne se fait qu'après, *post factum*, lorsque l'idée est déjà réalisée dans la réalité historique. L' « en et pour soi » suit l' « en soi » et le « pour soi » et c'est pourquoi le discours conceptuel (la pensée de Hegel) quand il apparaît est autonome et n'a plus besoin d'aucun complément, *il se suffit à lui-même*. La pensée de Hegel pense et comprend Napoléon ou l'Etat Prussien mais elle n'est pas un moyen indispensable pour leur réalisation. L'idéal de la philosophie (et la fin de l'histoire d'ailleurs), la réalisation de l'esprit absolu consiste avant tout dans la possibilité d'une philosophie consciente et fermée. Evidemment cette possibilité suppose la communauté, la liberté et beaucoup d'autres choses, mais ce ne sont là que des conditions ou des moyens pour la prise de conscience et non inversement. La fin de l'histoire, c'est la philosophie de Hegel.

Pour Marx la situation est exactement inverse. Il y a sans doute des « idéologies », des fausses consciences à travers lesquelles se réalise la marche de l'histoire. Les révolutionnaires de 1789 croyaient réaliser la liberté, l'égalité et la fraternité générales pour tous les citoyens, alors qu'en fait, ils réalisaient seulement la liberté et l'égalité juridiques, conditions de l'inégalité économique qui caractérisera la société capitaliste. Mus surtout, et probablement uniquement, par des motifs religieux, Luther ou Thomas Münzer défendaient les intérêts des seigneurs ou des paysans... sans parler des mensonges conscients de la mauvaise foi et de la propagande. Mais dans tous ces cas, il s'agissait soit d'actions dont les conditions objectives n'étaient pas mûres et qui étaient vouées à l'échec (Münzer), soit d'actions dans l'intérêt d'une minorité (bourgeoisie de 1789, seigneurs au temps de Luther) qui, pour réussir, devait s'appuyer sur des masses plus larges et pour cela parler au nom de l'intérêt général ou de l'autorité divine. Dans cette action les masses trouvent souvent d'ailleurs aussi leur intérêt propre. Le peuple français par exemple, dans sa grande majorité, paysans, petits bourgeois, ouvriers, avait sans doute intérêt à supprimer l'ancien régime et à faire triompher la révolution, il aurait néanmoins été difficile de l'entraîner consciemment dans une lutte dont le but *explicite* aurait été la domination future de la bourgeoisie. Et d'ailleurs celle-ci pensait défendre *réellement* et *sincèrement* l'intérêt du peuple, car leurs intérêts convergeant pour quelque temps, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie était encore virtuel et à peine esquissé.

Néanmoins, il nous semble que pour le matérialisme dialectique la « fausse conscience » implique toujours une action, qui peut sans doute être nécessaire ou progressiste mais qui ne met pas encore fin à l'exploitation et à l'aliénation. La véritable libération, la révolution socialiste implique aussi une *prise de conscience vraie* et ici la pensée vraie devient un *élément nécessaire* et non comme chez Hegel le couronnement de l'action. C'est pourquoi, comme nous l'avons dit au début de cette étude, pour le matérialisme dialectique, le discours conceptuel ne se suffit pas à lui-même et n'est pas le but final de l'histoire. Il s'agit de réaliser la communauté et la liberté réelles, la société socialiste qui impliquera bien entendu aussi la fin — non pas des erreurs, *le socialisme n'est pas la fin de l'histoire* — mais des idéologies et des « fausses consciences ».

L'action est une valeur, car c'est par l'action qu'on arrive aux conditions d'une pensée conceptuelle claire et consciente, à l' « en soi et pour soi », à la réalisation de l'esprit absolu, c'est la position de Hegel.

La pensée claire et vraie est une valeur car c'est par elle qu'on peut réaliser les conditions d'une action efficace pour transformer la société et le monde, c'est la position de Marx.

La différence nous semble suffisamment grande pour parler, malgré la parenté des deux systèmes sur la plupart des points, de deux visions distinctes du monde, de deux philosophies différentes et originales.

IV

Nous venons d'établir :

1) qu'une philosophie matérialiste et dialectique est *possible*.

2) que l'humanisme matérialiste et dialectique constitue une vision *spécifique* du monde dont l'expression conceptuelle doit pouvoir former un système propre, irréductible aux philosophies antérieures.

Il nous reste à aborder le problème de la cohérence interne de ce système.

Il ne peut bien entendu, être question ici d'une étude approfondie. Il s'agit de poser *en principe* la question de la *possibilité* d'un système matérialiste et dialectique *cohérent* et d'indiquer la direction dans laquelle il devrait être développé.

Le matérialisme dialectique est *d'abord* une attitude pratique devant la vie. L'idéologie d'une classe qui veut *transformer* le monde pour réaliser ce maximum de *communauté* et de *liberté* humaines que sera un jour la société socialiste.

Celle-ci a dans la pensée de Marx une fonction analogue au bien suprême et au royaume de Dieu dans les autres systèmes philosophiques. Aussi tous les jugements lui sont-ils subordonnés. Pour juger de la valeur d'une action, d'une institution, le socialiste prendra pour critère le fait qu'elle est favorable ou défavorable au combat et à la lutte pour le socialisme. (Ce qui explique d'ailleurs l'apparente versatilité des mouvements ouvriers auxquels il arrive parfois d'approuver aujourd'hui ce qu'ils ont condamné hier et inversement. C'est que, la situation étant changée, la fonction du fait ou de l'institution en question peut être modi-

fiée dans l'ensemble, et l'apparente versatilité n'être en réalité que l'expression de la fidélité au but final.) Il peut évidemment se produire certains antagonismes affectifs lorsque les conditions sont telles qu'il faut nier ou combattre des institutions, qui, obstacles dans les conditions actuelles de la lutte, seront un jour des éléments essentiels du but final.

Il en est ainsi quand, pour réaliser cette grande libération de l'homme que sera la société socialiste, il faut se résoudre à accepter d'importantes limitations de la liberté actuelle des individus, quand, au nom de la lutte pour le socialisme, il faut combattre certains mouvements de révolte partis de sentiments subjectivement purs, honnêtes, et même révolutionnaires, mais ayant *objectivement* une fonction réactionnaire, tels le nationalisme des Slaves, en 1848 dans l'Empire Austro-Hongrois, qui par haine des Autrichiens et des Hongrois ont aidé l'empereur à réprimer les mouvements révolutionnaires de Vienne et de Hongrie ou, pour parler d'un passé plus récent, la légion hindoue qui, par haine de l'oppression anglaise, a accepté d'aider Hitler dans sa lutte contre l'Angleterre... Mais si, dans des cas semblables, il peut y avoir dualité, elle est seulement sur le plan *affectif*. La cohérence conceptuelle par contre n'est nullement atteinte, car c'est au nom de la révolution de 1848 qui, si elle avait réussi aurait été un grand pas en avant sur le chemin du progrès, que Marx et surtout Engels ont pris position contre les Slaves et c'est au nom de la lutte antifasciste contre Hitler et sans la moindre sympathie pour la domination anglaise aux Indes que les socialistes du monde entier ont vu dans la légion hindoue un fait négatif et nuisible.

Encore faut-il ajouter qu'il serait beaucoup trop simpliste de réduire cette position au célèbre principe que « la fin justifie les moyens », car le penseur matérialiste et dialectique sait que *les moyens agissent aussi sur la fin*, que cette action peut être plus ou moins forte et qu'à partir d'un certain instant la quantité se transforme en qualité. Il connaît très bien, par exemple, les dangers d'une trop longue suppression de la liberté individuelle et il est le premier à comprendre à quel point le fait que les conditions concrètes de la lutte des classes ont tant prolongé la durée de la période de transition qu'est la dictature du prolétariat, complique les problèmes *pratiques* de la réalisation du socialisme et risque de mettre cette réalisation elle-même en question.

Quoi qu'il en soit, pour le marxiste, la fin et les moyens constituent une *totalité structurée et dialectique* dont il doit renouveler chaque fois l'analyse concrète en évitant les deux écueils opposés :

a) le machiavélisme exprimé par l'adage « la fin justifie les moyens »,

b) le moralisme abstrait qui se prononcerait d'une manière principielle et absolue pour certaines valeurs ou institutions, la « liberté », « la justice », indépendamment de leur fonction dans l'ensemble : le « fiat justitia pereat mundus ».

On voit ainsi quelles seraient les directions dans lesquelles on pourrait développer un ensemble de règles de comportement qui ne seraient évidemment pas une éthique des normes abstraites, des impératifs catégoriques et de la bonne volonté mais un ensemble de règles d'action et de réalisation.

V

Passons maintenant au plan de la pensée théorique. On a souvent reproché à la pensée matérialiste et dialectique d'être « scientiste », reproche peu fondé à moins qu'on ne veuille simplement dire qu'elle prend par principe une attitude positive envers *toute* réalisation scientifique réelle confirmée par l'expérience.

Quoi qu'il en soit, l'humanisme matérialiste et dialectique n'a jamais réduit la vie psychique à la pensée théorique et encore moins l'homme à la raison. Philosophie de l'action et de la communauté, il est la philosophie d'une classe qui veut *transformer* le monde et qui, visant à supprimer toute exploitation, n'a plus à la longue aucun intérêt à empêcher une prise de conscience quelconque de la réalité sociale ou un progrès quelconque des sciences de la nature. C'est pourquoi le prolétariat est dans l'histoire la première classe qui *puisse* arriver à une conscience véritablement authentique.

Il nous faut cependant ici dire quelques mots sur le phénomène de l'idéologie. Posons d'abord le problème sur le plan de l'être individuel et organique (tout être *conscient*, même isolé, — Robinson dans son île par exemple — est un être social). Si un animal ou un bébé aspirent à une transformation quelconque du milieu ambiant — par exemple à se procurer de la nourriture — il est évident que l'adaptation la plus exacte de leurs mécanismes

réflexes et instinctifs à ce milieu ne peut que leur être utile. Il serait cependant difficile de dire dans quelle mesure cette adaptation motrice implique aussi des rudiments de connaissance des buts visés et des moyens employés.

La situation est radicalement transformée dès qu'il s'agit de plusieurs individus qui agissent ensemble, qui *coopèrent* à la réalisation d'un même but, car alors pour *communiquer*, pour organiser la division du travail, *la pensée, le monde théorique* deviennent indispensables et leur existence au moins rudimentaire conditionne toute coopération. Il n'y a coopération que là où il y a pensée et inversement. Cependant ici encore *toute connaissance vraie* du monde extérieur, qui est un des éléments de l'adaptation du groupe à son milieu, ne peut être qu'utile et favorable à la réalisation des buts visés.

La situation est cependant encore une fois modifiée lorsque nous nous trouvons en face de plusieurs groupes d'individus dont les buts sont différents ou même antagonistes. Supposons qu'un d'entre eux tende à réaliser dans la vie sociale une transformation qu'un autre groupe a intérêt à empêcher à tout prix. Au point de vue de ce dernier toute *vérité* n'est plus bonne à savoir et surtout à être répandue car elle peut favoriser l'action du groupe adverse.

Or déjà sur le plan individuel il est rare que des situations désagréables soient regardées en face consciemment et que l'individu se contente de ne pas les communiquer aux autres. Le plus souvent se produit ce qu'en psychologie on appelle un refoulement, c'est-à-dire une modification de la conscience faisant croire à l'individu des choses moins désagréables que celles qu'il aurait dû admettre s'il avait été mû *uniquement* par le souci de connaissance vraie.

Sur le plan des groupes sociaux les choses sont encore plus prononcées car, à l'exception de quelques unités très peu étendues (chefs politiques, etc.), les groupes sociaux ne sont pas des sociétés consciemment organisées qui pourraient garder un secret et faire jouer la comédie à leurs membres pour tromper l'ennemi ou pour éviter la prise de conscience des membres du groupe adverse. De plus, une telle « mauvaise conscience » des individus qui le composent serait une lourde entrave pour la vie et l'action du groupe lui-même. Le phénomène qui correspond sur le plan social au refoulement est *l'idéologie ;* il consiste dans le fait que les hommes ont *en toute bonne foi* une tendance à déformer leurs pensées et leurs actions dans le

sens qui correspond aux intérêts du groupe social dont ils font partie.

Nous n'avons bien entendu pas la possibilité d'entamer ici l'analyse des processus psychologiques et sociaux qui assurent la naissance et le maintien des idéologies. Il nous suffit d'avoir brièvement mentionné l'existence du phénomène.

Ajoutons cependant qu'il y a non seulement des idéologies réactionnaires, mais aussi des « idéologies » progressistes ou même révolutionnaires. Les premières sont en général celles des groupes conservateurs qui ont intérêt à éviter tout changement de l'état existant des choses, les secondes celles des classes ascendantes ou même révolutionnaires qui ont néanmoins intérêt à éviter la connaissance de certaines réalités dans la mesure où cette connaissance pourrait immédiatement ou même plus tard favoriser l'action d'une classe ou d'un groupe qui aspire à un changement encore plus radical (tel, par exemple, le cas de la bourgeoisie dans sa phase ascendante qui, luttant pour l'égalité juridique des citoyens, laissait le plus souvent dans l'ombre ou ignorait l'inégalité économique).

Or le prolétariat est une classe qui tend à l'abolition de l'oppression et à la réalisation d'une société sans classes ; il ne peut y avoir un groupe qui veuille après lui réaliser un autre changement plus radical. C'est pourquoi, bien que des idéologies temporaires soient possibles [1], il est à

1. Nous savons que ces affirmations — indispensables dans tout exposé *philosophique* et *général* de la pensée matérialiste et dialectique dans la mesure où elles constituent un élément essentiel de celle-ci — paraissent, dans les sociétés occidentales, dogmatiques et gratuites.

La raison en est évidente : à quelques rares exceptions près — très localisées — les « idéologies temporaires » ont en fait dominé la conscience effective des classes ouvrières occidentales depuis leur naissance jusqu'aujourd'hui et continueront probablement à la dominer pendant un temps qui pourra être assez long.

Plus encore, même si nous nous plaçons *sur le plan des tendances*, l'histoire des sociétés occidentales montre depuis quatre-vingts ans non pas, comme l'espérait Marx, une marche vers une conscience croissante de la classe ouvrière, mais, au contraire, un renforcement des « idéologies temporaires ».

Des deux idéologies prolétariennes aujourd'hui les plus importantes, une, *le réformisme*, qui accepte pratiquement l'existence *indéfinie* de la société divisée en classes, s'est puissamment renforcée au cours de cette période, alors que l'autre, *le stalinisme* (pour éviter tout malentendu précisons que nous employons ce terme dans le sens à la fois large et précis de *subordination des intérêts immédiats des classes ouvrières des pays capitalistes aux intérêts immédiats des formations étatiques à caractère prolétarien*) est née vers 1925-1926 et s'est, depuis, puissamment renforcée. Tout cela avec des hauts et des bas naturellement.

Il reste que, selon nous, cette évolution tout à fait contraire à celle que prévoyait Marx ne prouve pas l'existence d'une erreur théorique fondamen-

la longue la première classe qui tend vers une connaissance vraie et sans réserves aussi bien du monde physique que du monde social. C'est pourquoi il a une attitude positive devant tout résultat scientifique qui augmente notre connaissance de la réalité et une attitude entièrement négative envers toutes les idéologies qui nient en totalité ou en partie la valeur ou l'importance de la science.

Mais justement au nom de ce désir d'une connaissance aussi précise que possible de la réalité et de l'homme, le penseur matérialiste et dialectique est aussi parfaitement conscient des tendances « idéologiques » de la science à différentes époques et même à l'époque actuelle. Il sait qu'il y a un penchant dangereux, dans les sciences humaines surtout, à faire abstraction de l'action du sujet et à prendre les « lois » du monde social actuel comme définitives et éternelles, il connaît le danger de réduire tout à la quantité, et surtout l'homme à la raison et à la pensée conscientes, il sait aussi qu'une « expérience », une « corrélation» isolée de son contexte, ne prouve rien même si on peut la répéter plusieurs fois avec un certain nombre de variations possibles, que des faits analogues ont dans des contextes différents des significations exactement contraires et que, s'il s'agit de faits humains, leur étude n'a de valeur que dans la mesure où on les encadre dans l'ensemble dynamique des relations sociales et historiques dont ils font partie.

Bref, tout en défendant toujours et par principe la science positive, il sait que chaque étape concrète de la pensée scientifique a ses limites qu'il s'efforce non seulement de connaître mais encore d'étudier dans leurs fondements qui, pour être souvent dans la connaissance insuffisante des faits, sont aussi dans d'autres cas d'ordre sociologique ou logique (le plus souvent ces trois ordres de facteurs interfèrent). Ajoutons à titre d'exemple que le matérialisme dialectique n'a jamais été mécaniste et que ce n'est certainement pas au nom de la physique moderne et de ses lois statistiques qu'on pourrait le combattre.

Il existe, bien entendu aussi, une épistémologie matéria-

tale de sa pensée, mais seulement la nécessité de prolonger et de préciser celle-ci à la lumière des expériences ultérieures.

La question reste néanmoins ouverte et ne saurait être sérieusement résolue que par l'élaboration d'une série d'études historico-sociologiques *explicatives* des idéologies prolétariennes. Or, si dans une certaine mesure Lénine avec sa théorie de l'aristocratie ouvrière, et surtout Fritz Sternberg avec sa théorie de l'impérialisme nous ont fourni *les premiers éléments* d'une sociologie du réformisme, rien de sérieux n'a encore été fait à notre connaissance pour une étude scientifique *explicative* du stalinisme.

liste et dialectique que nous ne pouvons pas développer ici. Ses thèses fondamentales sont : le caractère social et actif de toute vie consciente, l'unité de la pensée et de l'action, celle du sujet et de l'objet, *l'opposition dialectique* et non pas métaphysique et radicale entre les différentes formes de la vie psychique (raison — affectivité — volonté).

L'humanisme matérialiste et dialectique comporte-t-il enfin une esthétique ? Nous le croyons, mais le problème est trop complexe pour être abordé ici. Contentons-nous de dire que cette esthétique prend pour critère la totalité de l'œuvre d'art, sa cohérence interne et l'accord entre la forme et le contenu. Disons aussi qu'elle nous semble impliquer que, comme le droit, l'économie ou la religion, l'art en tant que phénomène autonome, séparé des autres domaines de la vie sociale, sera amené à disparaître dans une société sans classes. Il n'y aura probablement plus d'art séparé de la vie parce que la vie aura elle-même un style, une forme dans laquelle elle trouvera son expression adéquate.

Il est clair enfin qu'il y a une unité parfaite entre les thèses que nous venons d'énumérer sur le plan pratique, épistémologique et esthétique.

VI

Tout cela nous semble fournir la réponse à la question posée au début de cette étude. L'humanisme matérialiste et dialectique est une philosophie en partie déjà formulée dans les ouvrages classiques de ses fondateurs, mais que les penseurs contemporains qui s'en réclament doivent dégager entièrement et développer.

Pour finir, il nous faut cependant encore dire quelques mots sur l'ordre des idées suivi dans la présente étude. Ecrite pour des lecteurs formés dans la tradition rationaliste ou empiriste, le plan que nous avons adopté est contestable dans la mesure où il est aussi peu dialectique que possible. Il suit en effet plutôt la règle cartésienne « de diviser chacune des difficultés en autant de parcelles qu'il se pourrait... de conduire par ordre ses pensées en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés ».

Or la pensée dialectique refuse par principe cet ordre. Elle s'oppose au rationalisme cartésien non seulement par le contenu de ce qu'elle enseigne mais aussi par la

méthode qu'elle préconise, car elle part de l'idée de totalité et affirme que les parties ne peuvent être comprises en elles-mêmes en dehors de leur relation dans le tout, aussi peu d'ailleurs que le tout en dehors des parties qui le constituent, ce qui explique la permanente oscillation entre les vues d'ensemble et les analyses de détail qui caractérise les ouvrages de Hegel et de Marx.

C'est évidemment plus difficile à réaliser et à faire comprendre que la méthode analytique et linéaire du rationalisme, mais la science et la philosophie ne connaissent pas de voie royale, aussi peu d'ailleurs que la vie et l'action.

1947.

MATÉRIALISME DIALECTIQUE ET HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Le matérialisme dialectique est une conception d'ensemble de l'homme et de l'univers ; comme tel il se heurte à un grand nombre de conceptions différentes ou même opposées. L'histoire de l'économie politique, de la sociologie, de la philosophie dans les quatre-vingts dernières années fourmille d'arguments pour ou contre le matérialisme dialectique, et un grand nombre de ces discussions ne mettent pas en cause l'ensemble de cette philosophie, mais portent seulement d'une manière implicite ou explicite sur certains de ses aspects.

Ce sont d'ailleurs les discussions les plus fécondes, car la valeur d'une doctrine se juge par son caractère opératoire, par la possibilité qu'elle offre de mieux comprendre les aspects essentiels de la vie humaine et de l'univers.

Or, un des points les plus controversés du matérialisme dialectique a été sans doute sa manière d'envisager l'histoire de la pensée et de l'art. C'est sur ce problème que nous voulons développer ici quelques brèves remarques.

Le meilleur procédé pour défendre une méthode est sans doute de l'appliquer, et, si l'on veut prouver la supériorité du matérialisme dialectique, le moyen le plus simple serait de prouver effectivement qu'il nous permet de mieux comprendre la pensée de Descartes ou de Kant, de Leibnitz ou de Spinoza, que ne le faisait une méthode idéaliste.

Malheureusement, pour employer une méthode, il faut d'abord savoir d'une manière à peu près précise en quoi elle consiste, et c'est cela même qui nous semble loin d'être éclairci. Sans doute les œuvres de Marx, Engels, Lénine, Lukacs ont-elles magistralement développé et appliqué la

méthode dialectique à toute une série de problèmes concrets. Mais les controverses ultérieures nous semblent avoir placé le problème sur un plan qui le déforme entièrement.

Car ces controverses ont presque entièrement tourné autour d'une seule question : celle du rôle prépondérant de la vie économique dans la genèse des grands systèmes philosophiques et des grandes œuvres d'art, et l'on pourrait croire qu'il suffit de le reconnaître pour être partisan du matérialisme dialectique (ce qui est faux) et de le nier pour être idéaliste (ce qui est d'ailleurs exact).

La dépendance des grands systèmes philosophiques et des grandes œuvres d'art par rapport à la base économique est sans doute une réalité, mais, d'une part, elle est loin d'être unilatérale (Marx et Engels ont souvent souligné aussi l'influence inverse des facteurs idéologiques et spirituels sur l'économie), et, d'autre part, elle est extrêmement complexe, indirecte et masquée, et surtout elle n'enlève rien à la réalité propre de l'œuvre philosophique ou artistique étudiée. Aussi, loin de constituer le travail essentiel de l'historien marxiste, la mise en lumière de cette dépendance est-elle, au contraire, l'aboutissement de son effort, aboutissement qui lui permet de réintégrer l'histoire de la pensée — provisoirement abstraite de la vie sociale — dans la réalité concrète d'une société et d'une époque. Cela suppose cependant un long travail préalable.

Or, centrée sur ce point unique, la discussion pour ou contre le matérialisme historique a eu des conséquences néfastes pour la compréhension du problème, car non seulement il devenait très facile pour ses adversaires de défendre l'idéalisme en prouvant que l'explication économique, même fondée, n'épuisait pas l'essentiel du phénomène, mais encore ce déplacement de la discussion a incité un grand nombre de marxistes à accorder une attention démesurée et parfois exclusive au déterminisme économique en négligeant complètement le contenu et la nature propre des œuvres qu'ils voulaient étudier.

Aussi tout marxiste sérieux peut-il très facilement reconnaître que certains travaux idéalistes, dans la mesure où ils réussissent à rétablir en tout ou en partie la pensée d'un philosophe, peuvent, *sans être complets*, être plus valables que toute une série d'explications économiques hâtives et superficielles, *même en parties exactes*, qui se réclament du matérialisme historique.

Si vraiment le matérialisme historique n'avait à opposer

sur ce plan à l'idéalisme que ses explications économiques, il serait peu de chose, et l'historien sérieux pourrait affirmer qu'il se contente d'étudier la pensée tout en laissant à la sociologie l'étude de sa détermination économique et sociale.

Il nous semble cependant que le problème de la méthode en histoire de la philosophie doit être d'abord posé sur un tout autre plan, à savoir sur celui de l'étude *immanente* des systèmes, et qu'il faut se demander si, sur ce terrain, il existe ou non une supériorité de la méthode dialectique.

En 1923, le philosophe marxiste contemporain le plus important, Georg Lukacs, écrivait en tête d'un essai [1] : « Ce n'est pas la prédominance des motifs économiques dans l'explication de l'histoire qui distingue d'une manière décisive le marxisme de la science bourgeoise, c'est le point de vue de la totalité. La catégorie de la totalité, la prédominance universelle et déterminante du tout sur les parties constitue l'essence même de la méthode que Marx a reprise de Hegel et a transformée de manière à en faire le fondement original d'une science entièrement nouvelle... *La prédominance de la catégorie de la totalité est le support du principe révolutionnaire dans la science.* »

C'est en ce principe même que nous semble consister, dans le domaine de l'histoire de la philosophie, comme d'ailleurs dans tous les autres domaines de la pensée, la supériorité du matérialisme dialectique. Et c'est de ce point de vue que nous voulons aborder ici brièvement quelques aspects des problèmes essentiels de l'histoire de la philosophie : son objet, ses critères, sa méthode.

I

Au premier abord, l'objet de l'histoire de la philosophie peut sembler clair : c'est la pensée des grands philosophes. Mais, dès qu'il s'agit de dresser la liste des penseurs auxquels on a le droit d'accorder cette qualité, la moindre réflexion suffit pour faire apparaître l'écueil.

Sans doute Platon, Aristote, Descartes, Spinoza, Kant et quelques autres sont-ils du nombre. Mais ce n'est là qu'une énumération empirique et, comme toutes les autres sciences, l'histoire de la philosophie n'aura défini son objet que le jour où elle aura établi un critère général lui permettant

1. Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, Malik-Verlag, 1923, p. 39.

d'affirmer avec plus ou moins de sûreté qu'une pensée est philosophique ou ne l'est pas et pourquoi.

Il suffit de citer quelques autres noms pour voir les difficultés auxquelles on se heurte. Tout d'abord celui de Marx lui-même. Dans la plupart des histoires de la philosophie, on ne le mentionne même pas ou on lui accorde moins de place qu'à Victor Cousin ou à Royer-Collard. Et, si nous laissons de côté le cas de Marx, dont l'étude est peut-être troublée par des préjugés politiques conscients ou inconscients, est-ce que le problème est absolument clair pour saint Thomas, pour Pascal, pour Jakob Böhme, ou pour Kierkegaard ? Et, de nos jours, l'épistémologie implicite [1] des œuvres de Jean Piaget et les études de Georg Lukacs sont-elles moins philosophiques que les ouvrages de Heidegger, de Jaspers ou de Croce ?

Au fond, dans ce domaine, la plupart des études les plus connues sont dominées par un subjectivisme assez problématique. On retrouve partout les quelques grands noms consacrés par l'histoire et, pour les autres, c'est la sympathie de l'auteur ou la célébrité des écrivains qui décident de la place et du poids qui leur sont accordés. Parfois des écrivains sont introduits longtemps après leur mort, tels Jakob Böhme et Kierkegaard, ou bien disparaissent lentement des manuels ou ne gardent qu'une place de plus en plus réduite, tels Victor Cousin, Royer-Collard, E. von Hartmann, etc...

On trouve dans chaque cas isolé une justification ou une autre, mais on n'établit que rarement un critère général, et c'est à notre avis une des principales faiblesses de l'état actuel de cette science.

Si cependant l'histoire de la philosophie a pu se développer, si la liste des auteurs étudiés dans les différents manuels est à peu près identique, c'est qu'il existe, nous le verrons bientôt, un mécanisme *social* assurant une sélection à peu près juste et qui détermine le plus souvent inconsciemment le choix des historiens. Car, ce qui est en cause ici, c'est la conception même de la nature de l'œuvre philosophique.

Si la pensée est une création individuelle sans attaches *essentielles* avec le reste de la vie sociale et de la réalité, on ne voit pas très bien au nom de quel critère on aurait le droit d'émettre un jugement de valeur et d'affirmer que la pensée de Kant est plus philosophique que celle de

1. Cet article est écrit en 1947. Depuis Jean Piaget a publié l' « *Introduction à l'Epistémologie génétique* », 3 vol. P.U.F., 1951.

Jacobi ou celle de Descartes plus philosophique que celle de ses professeurs de la Flèche.

Tout au plus peut-on, dans cette hypothèse, se réclamer de deux critères : l'originalité et l'influence [1]. Mais cette dernière est un fait *social* qu'il s'agit d'ailleurs d'expliquer à son tour, et l'originalité nous mènerait à des extravagances sur lesquelles il est inutile d'insister ici.

Le point de vue dialectique, par contre, est clair. Le critère permettant de distinguer une pensée vraiment philosophique d'une autre qui ne l'est pas, découle de la nature même de cette pensée. La philosophie est un essai de *réponse conceptuelle aux problèmes humains fondamentaux,* tels qu'ils se posent à une certaine époque dans une société donnée. Encore faut-il ajouter que ces problèmes sont en nombre limité et que l'époque et le pays — c'est-à-dire les circonstances sociales — déterminent seulement :

a) ceux d'entre eux qui, à un certain moment de l'histoire, passent au premier plan et prennent une place importante dans les préoccupations des penseurs ;

b) ceux qui sont, par contre, relégués au second plan ou disparaissent même de la conscience ;

c) la forme *concrète* que ces problèmes fondamentaux et généraux prennent à un certain instant et à un certain endroit.

A l'ensemble de ces problèmes, il y a trois sortes de réponses importantes pour la culture humaine :

a) les réponses *conceptuelles et abstraites,* la philosophie ;

b) les réponses *sensibles et concrètes,* l'art [2] ;

c) les réponses *pratiques,* l'action.

Et maintenant nous arrivons à ce qui nous semble essentiel pour la question dont nous traitons. Les réponses qu'un penseur donne aux différents problèmes auxquels il se heurte ne sont pas indépendantes les unes des autres et plus encore elles ne sont même pas indépendantes de

1. Il nous semble évident que la rigueur *logique* ne peut être invoquée comme critère en faveur d'une pensée individuelle par essence, car : *a*) la logique est un fait social, *b*) elle n'a qu'une valeur sociale.

2. C'est cette communauté de problèmes et parfois de réponses, en termes philosophiques, cette communauté de vision du monde, qui explique la parenté que nous trouvons à chaque époque entre les œuvres des grands artistes et celles des grands penseurs. (Il suffit de penser aux couples : Descartes-Corneille, Pascal-Racine, Kant-Schiller, Schelling-les romantiques allemands, Hegel-Gœthe.)

Mais, il faut aussi le répéter, à côté de la parenté qui unit à chaque époque les pensées et les œuvres d'art, il y a aussi ce qui les sépare : le caractère *conceptuel et abstrait* des unes, le caractère *sensible et concret* des autres.

la manière dont il envisage les questions les plus périphériques et subordonnées qu'il doit inévitablement rencontrer sur son chemin. *Il existe entre les manières d'envisager les choses les plus différentes, entre les réponses que le penseur donne aux questions les plus éloignées, un lien qui fait de l'ensemble de ces réponses et ces manières de voir une totalité ou, au contraire, un assemblage éclectique de morceaux épars.* Dans le premier cas, cette pensée est philosophique, dans le second elle ne l'est pas.

Ceci dit nous pourrons peut-être mieux comprendre la position matérialiste. Les nouvelles visions du monde n'apparaissent pas brusquement par une intuition de génie. Il faut des transformations lentes et graduées au sein de l'ancienne mentalité pour permettre à la nouvelle de se constituer et de la surmonter. De pareilles transformations ne peuvent jamais être l'œuvre d'un seul homme, car les difficultés affectives, logiques et matérielles qu'il devrait surmonter dépassent de loin les forces d'un individu isolé. Aussi faut-il un grand nombre d'efforts dirigés dans le même sens et qui s'étendent souvent sur plusieurs générations. En un mot, il faut un *courant social* et le philosophe n'est que le premier homme qui exprime d'une manière à peu près *conséquente* cette nouvelle vision du monde en face des problèmes fondamentaux qui se posent aux hommes de cette société, *le premier à constituer la nouvelle vision du monde en totalité sur le plan de la pensée conceptuelle* [1].

Et, maintenant, nous pourrons comprendre aussi l'importance *indéniable,* mais *relative,* des deux facteurs mentionnés plus haut, l'originalité et l'influence.

L'originalité est sans doute une condition *nécessaire,* mais elle n'est pas *suffisante.* Descartes et Kant sont des philosophes. Les disciples les plus fidèles et les moins originaux de Descartes et de Kant ont une pensée philosophique sans doute, sans pour cela être des philosophes eux-mêmes ; inversement, un penseur « original » n'est philosophe que s'il remplit la condition mentionnée plus haut.

1. On pourrait nous reprocher — à tort — de quitter le marxisme en plaçant la philosophie sur le plan de la pensée conceptuelle. Marx n'a-t-il pas écrit : « Les philosophes se sont contentés d'interpréter le monde, il est temps de le transformer. »

Ce serait vraiment mal comprendre la pensée de Marx. Exiger l'unité de la pensée et de l'action ne veut nullement dire qu'on nie la pensée comme telle, ni qu'on est prêt à relâcher sa rigueur. C'est au nom de cette rigueur même que Marx exige l'unité de la pensée et de l'action.

Quant à l'influence, c'est un phénomène *social* qui s'explique justement par la définition que nous avons donnée de la pensée philosophique. Car, si au moment de la parution de l'œuvre, mille circonstances diverses — sociales aussi d'ailleurs — peuvent décider de son succès et de sa célébrité, à la longue seuls les ouvrages dans lesquels certaines positions fondamentales se trouvent exprimées *d'une manière à peu près conséquente*, les œuvres qui découvrent au lecteur ce qu'il pensait depuis longtemps « sans le savoir », qui lui rendent conscientes les implications de sa propre vision du monde, peuvent garder à travers le temps leur influence et leur action.

C'est la raison pour laquelle, comme nous l'avons déjà dit plus haut, se fiant à la célébrité et à la survivance à travers les âges, les historiens rationalistes, empiristes ou éclectiques de la philosophie ont en général pu faire quand même un choix juste et accepter dans leurs ouvrages, sinon tous (voir le cas de Marx pour lequel les préjugés politiques jouent encore), tout au moins la plupart des grands penseurs du passé.

II

Après le problème de son objet, la seconde question qui se pose à l'histoire de la philosophie est celle de ses jugements de valeur. Car, enfin, il s'agit de définir la tâche de l'historien.

Ici deux écueils l'attendent, deux écueils que Jean Piaget a signalés comme apparaissant chaque fois que la pensée se trouve aux prises avec une nouvelle série de difficultés : le phénoménisme et l'égocentrisme. Le premier consiste à vouloir prendre le phénomène comme ayant *objectivement* l'aspect qu'il présente à notre perspective individuelle, le second à vouloir lui imposer nos propres désirs et nos propres jugements de valeur.

Dans le cas concret, le phénomène, ce sont les ouvrages que l'historien étudie. Il peut se contenter d'en résumer les idées fidèlement, telles qu'elles s'offrent à la lecture, comme autant d'entités indépendantes à peine reliées ensemble. Il existe, par exemple, un grand nombre d'ouvrages qui traitent la théorie critique de la connaissance, la morale et l'esthétique kantiennes comme trois doctrines intéressantes sans doute, mais à peine reliées ensemble.

Laissons de côté le fait que, dans ce cas, même si sa

méthode se justifiait, l'historien ne serait plus qu'un intermédiaire entre le penseur original et le lecteur trop paresseux pour s'adresser directement aux sources, et posons le seul problème important, celui de la valeur objective de son travail. Nous ne croyons pas qu'elle soit très grande, car son étude reste entièrement extérieure à l'œuvre qu'il veut étudier. Les ouvrages d'un penseur ne sont que l'expression d'une vision unitaire et totale du monde, et on ne les a vraiment compris qu'à partir de l'instant où l'on réussit à saisir la structure de l'ensemble et à comprendre chaque œuvre comme une partie d'un tout, au sein duquel elle a une fonction et une importance précise qu'il s'agit d'établir.

De plus, cette histoire purement descriptive manque naturellement d'un système *fondé* de jugements de valeur. Au nom de quoi, par exemple, les historiens susmentionnés peuvent-ils affirmer comme ils le font d'habitude, sans essayer de saisir l'unité et l'ensemble de la pensée kantienne, que l'esthétique et l'analytique transcendantales sont plus importantes que la dialectique ? [1] Et, encore moins, au nom de quoi peuvent-ils affirmer que Kant est un penseur philosophique plus important que Fichte ? Descartes un penseur plus important que Malebranche ?

L'histoire de la philosophie risque ainsi de se transformer en une série de résumés mis l'un à côté de l'autre comme les perles d'un collier et reliés ensemble par un fil extérieur à chacune d'entre elles, (ordre chronologique, volonté de l'historien, etc...).

Le danger opposé serait d'essayer de juger la valeur des œuvres philosophiques *uniquement* par rapport à « la vérité », c'est-à-dire aux convictions de l'historien. Cette méthode, qui, pour des raisons que nous n'analyserons pas ici, est parfaitement justifiée, *bien qu'incomplète,* quand il s'agit d'histoire des sciences, constitue une erreur radicale en histoire de la philosophie aussi bien qu'en histoire de l'art.

La philosophie et l'art, Lukacs l'a dit dans un livre paru en 1910 [2], constituent des « formes », c'est-à-dire des expressions de certaines visions du monde, de certaines

1. Dans une étude sur Kant, nous nous sommes efforcé de montrer que le thème fondamental de son œuvre est l'aspiration de l'homme à une totalité qu'il ne peut jamais atteindre, et devant laquelle il ne peut ni renoncer, ni se résigner, ni s'évader dans le sentiment et le rêve.
Voir Lucien Goldmann, *La communauté humaine et l'Univers chez Kant.* P.U.F.

2. Georg von Lukacs, *Die Seele und die Formen.* Berlin, 1910.

manières de sentir l'homme et l'univers, et leur valeur ne réside pas *seulement* dans l'élément de vérité qu'elles apportent, mais aussi dans la conséquence avec laquelle elles expriment cette vision

Une critique jugeant l'œuvre de Descartes, de Kant ou de Spinoza uniquement par rapport à la « vérité », c'est-à-dire aux convictions idéalistes ou matérialistes de l'historien, serait non seulement naïve et simpliste, mais déformerait encore par son optique la pensée même de l'auteur qu'elle étudie. (Le problème est d'ailleurs fort complexe, car, la philosophie se trouvant dans une position intermédiaire entre l'art, qui comme elle exprime une certaine vision du monde, et la science, qui présente, comme elle, un caractère théorique et conceptuel, le critère de la vérité y revêt quand même une importance plus grande que dans l'histoire du premier et moins exclusive que dans celle de l'autre.)

Quoi qu'il en soit, l'essentiel pour l'histoire de la philosophie est, d'après nous, de rendre sa critique *immanente* au système qu'elle étudie.

Que doit-elle faire pour y parvenir ? D'abord établir l'ensemble, la totalité du système. C'est-à-dire trouver le ou les thèmes fondamentaux à partir desquels l'œuvre du philosophe devient à peu près cohérente et unifiée. Si l'historien n'y parvient pas, cet échec ne peut avoir que deux raisons : ou bien l'œuvre qu'il veut étudier est essentiellement éclectique et dans ce cas elle n'a pas de place dans une histoire de la pensée philosophique, ou bien c'est lui-même qui n'est pas encore parvenu à saisir la pensée du philosophe et s'engage sur une fausse route. En tout cas, un grand nombre d' « insuffisances », « contradictions » et « survivances historiques » que les historiens trouvent chez les grands penseurs du passé ne sont, le plus souvent, que les résultats de « l'insuffisance » de leur propre méthode [1]. Quand on a des lunettes déformantes, on voit un monde déformé, mais il faut s'en prendre aux lunettes, et non au monde [2].

Mais, même les thèmes fondamentaux de la pensée d'un philosophe une fois découverts et le système développé à partir de ces thèmes, la tâche de l'historien est loin

1. Pas toutes, cependant. Il y a, comme nous le montrerons plus loin, des contradictions et des survivances historiques *réelles* dont l'analyse constitue justement une des tâches principales de l'historien.

2. Le cas est particulièrement frappant pour tout ce qui concerne la dialectique transcendantale chez Kant : la chose en soi, l'intellect archétype, le souverain bien.

d'être finie, on pourrait même dire qu'elle ne fait que commencer.

Car ce qu'il doit réaliser maintenant, c'est une *critique immanente* de la pensée du philosophe, critique immanente par rapport aux prémisses de cette dernière et aux tâches qu'elle s'est proposées.

Examinons pour l'instant en quoi doivent consister ces deux aspects de la critique immanente.

I. Le premier, c'est la critique du système par rapport à ses propres prémisses. Nous avons déjà dit que les grands systèmes philosophiques sont *à peu près* cohérents, et ces mots « à peu près » n'étaient pas écrits au hasard. Les philosophes vraiment conséquents sont extrêmement rares et cela pour des raisons faciles à comprendre. Le philosophe est un penseur de génie qui réussit pour la première fois à cristalliser sur le plan conceptuel les éléments épars d'une nouvelle vision du monde et à en faire un ensemble cohérent, une totalité. Mais, dans cette tâche, deux éléments d'origine opposée interviennent pour l'empêcher d'aller jusqu'à l'extrême limite de la cohérence, à savoir :

1) La survivance en lui-même d'un grand nombre d'éléments de l'ancienne vision. Sur les points principaux, la percée est faite, mais les ruines de l'ancienne forme de pensée subsistent le plus souvent sur un nombre plus ou moins grand de problèmes subordonnés. Il suffit de citer quelques exemples : Hume réalisant par son attaque contre la causalité une des étapes principales dans le développement de l'empirisme, mais gardant encore la croyance en la valeur absolue du raisonnement mathématique, croyance qui constitue une inconséquence flagrante dans une vision empiriste du monde, que Kant, d'ailleurs, ne s'est pas fait faute de signaler, mais inconséquence qui semble être une contradiction interne de la plupart des systèmes empiristes puisqu'on la retrouve jusque dans les formes les plus extrêmes de l'empirisme moderne, dans les travaux de l'Ecole de Vienne. Comme telle elle doit avoir des racines plus profondes que l'histoire de la philosophie devrait essayer de mettre à jour.

Un autre exemple est celui de Descartes, de Fichte et de Gassendi, gardant tous les trois d'une manière tout à fait sincère leur foi en un Dieu transcendant, bien que l'individualisme — rationaliste, volontariste et sensualiste — qu'ils représentent soit peut-être la seule philosophie vrai-

ment athée qui ait existé dans l'histoire. Dans la célèbre querelle de l'athéisme, Fichte avait sans doute raison en alléguant la sincérité de sa foi, mais ses adversaires plus encore, quand ils alléguaient les conséquences immanentes de son système qui sont autrement importantes que les inconséquences personnelles du penseur.

De même chez Kant, un des penseurs les plus systématiques, on trouve néanmoins une inconséquence résultant des circonstances concrètes au milieu desquelles il vivait. Comme nous avons essayé de le montrer dans un ouvrage qui lui est consacré, cette inconséquence n'est certainement pas là où on la cherche d'habitude, dans la dialectique transcendantale, ou dans les théories de la chose en soi et du souverain bien, qui sont, au contraire, des éléments essentiels et constitutifs de sa vision, mais plutôt dans la forme systématique de ses œuvres. Le style de Kant est précis et clair et, dans certains ouvrages non philosophiques, même agréable. Néanmoins, tout le monde sent que ses ouvrages philosophiques sont mal écrits, qu'il y a en eux de grands défauts de style. Or, cette impression nous semble venir tout simplement du fait qu'il existe dans l'œuvre kantienne une contradiction entre la forme et le contenu, entre les idées fondamentales et leur expression. Kant est en Europe avec Pascal et, *dans une certaine mesure* seulement, avec Nietzsche le philosophe de la vision tragique du monde, vision dont un des thèmes fondamentaux est l'impossibilité pour l'homme d'atteindre la totalité. Or, rien n'est plus contradictoire que de présenter cette philosophie sous la forme du tout parfaitement réalisé d'un exposé systématique. Pascal, qui était un grand artiste, a senti cet écueil et, malgré son intention consciente d'écrire une apologie, il n'a jamais achevé ses *Pensées*. Nietzsche a délibérément choisi son style fragmentaire. Kant, le penseur le plus rigoureux, mais le moins artiste des trois, a bâti sans aucun compromis l'édifice de sa pensée, mais a entièrement gardé la forme traditionnelle de l'exposé systématique et universitaire. Il faut déjà aller aux volumes d'écrits posthumes pour constater que, dans son travail préparatoire, dans les brouillons et dans les papiers non destinés à la publication, c'est-à-dire en ses manifestations spontanées, la pensée de Kant prend la même forme de fragments aphoristiques que nous admirons tant chez Pascal et chez Nietzsche.

Devant toutes ces inconséquences, l'historien doit, par une critique immanente, rétablir l'importance véritable des

différentes parties de l'œuvre du philosophe. Il doit montrer que ce qui est vraiment cartésien chez Descartes, ce n'est pas sa théologie augustinienne, mais la doctrine de l'évidence, des idées claires et distinctes, de la dualité de l'âme et du corps, et aussi sa physique mécaniste et sa géométrie analytique ; que ce qu'il y a de vraiment fichtéen dans l'œuvre de Fichte, c'est la doctrine de la « Tathandlung » et non pas sa philosophie religieuse ; que ce qu'il y a vraiment de kantien dans Kant, c'est son épistémologie (y compris la chose en soi et l'intellect archétype), sa morale (y compris la doctrine du bien suprême), son esthétique, sa philosophie religieuse, et non pas la forme systématique dans laquelle il a rédigé ses ouvrages.

2) En dehors de ces inconséquences que nous avons qualifiées de survivances historiques, de concessions conscientes ou inconscientes du philosophe aux forces sociales ou aux idées dominantes de la société au milieu de laquelle il vit, il y en a d'autres dont la source est exactement opposée, car elles proviennent justement de la force de pensée, pour ainsi dire de l'envergure du penseur. La plupart des visions du monde, poussées à l'extrême, mènent à des absurdités ou à des contradictions flagrantes avec la réalité, et le philosophe, qui cherche la vérité avant toute chose, s'arrête et recule devant ces paradoxes évidents et préfère l'inconséquence.

Les exemples abondent. L'union de l'âme et du corps chez Descartes, l'importance que, malgré son rationalisme et la théorie des idées innées, il accorde à l'expérience, le formalisme apriorique de la logique et des mathématiques chez les empiristes (depuis Hume jusqu'à l'école de Vienne).

Nous nous permettrons d'insister un peu sur un seul exemple, moins important peut-être, mais extrêmement caractéristique.

Une des conséquences les plus difficiles à soutenir du rationalisme (et d'ailleurs aussi de l'empirisme) est sans doute l'indépendance complète dans laquelle, pour ses conceptions, l'individu se trouve par rapport aux autres hommes. Se heurtant à cette difficulté, Descartes écrit un jour — avec beaucoup de réserves, il est vrai — à la princesse Elisabeth, un des passages les plus anticartésiens qui soient jamais sortis de sa plume : « ... il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile : qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en

quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore, l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance. Et il faut toujours préférer les intérêts du tout dont on est partie, à ceux de sa personne en particulier... » (lettre du 15 septembre 1645) ; suivent de nouvelles réserves, « toutefois avec mesure et discrétion ».

Elisabeth, cependant, qui est extrêmement fine et intelligente et qui avait déjà relevé l'impossibilité de l'union de l'âme et du corps dans le système cartésien, sent ici aussi l'impossibilité d'intégrer cette affirmation dans le cartésianisme. Et ses questions obligent Descartes à revenir sur son affirmation première : « J'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusques où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact : il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination. Car Dieu a tellement établi l'ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait en un siècle où les mœurs ne fussent point corrompues » (lettre du 6 octobre 1645).

Ainsi, dans ce cas, le problème est clair. Car, grâce aux objections de la princesse Elisabeth, Descartes est revenu lui-même aux conséquences internes de son système. Mais l'intervention d'Elisabeth est au fond accidentelle et, sans elle, une analyse superficielle aurait pu, appuyée sur un texte authentique, nier le caractère atomiste du rationalisme cartésien et y trouver des éléments de dialectique.

Le rôle de l'historien est, au contraire, de distinguer dans l'ensemble de l'œuvre ce qui est conforme ou, au contraire, opposé aux idées fondamentales du système, de déceler les inconséquences et les contradictions éventuelles et aussi d'essayer de retrouver chez les épigones, plus soucieux de système que de vérité, les conséquences devant lesquelles avait reculé le Maître. On ferait ainsi les premiers pas sur la voie d'une critique *immanente*, non seulement de tel ou tel penseur concret, mais aussi de sa

position philosophique menée jusqu'aux dernières conséquences, ce qui est autrement important.

II. Jusqu'ici nous avons parlé surtout des inconséquences des penseurs, maintenant il faut encore parler des faiblesses internes de certains points de vue. Car ce que l'historien doit comprendre, ce n'est pas seulement pourquoi tel ou tel philosophe a donné telle ou telle réponse à certains problèmes, mais encore — *et la question n'a pas moins d'importance* — pourquoi il a complètement ignoré d'autres problèmes fondamentaux touchant l'homme et l'univers. Le plus souvent, en effet, quand il s'agit de grands philosophes, c'est justement la rigueur de leur pensée qui les rend aveugles devant certaines questions ; en le montrant, l'historien apporte encore une preuve *immanente* de l'insuffisance de certains points de vue.

Là aussi les exemples sont nombreux. L'individualisme rationaliste ou volontariste conséquent, niant la valeur des données sensibles, ne peut avoir aucune compréhension pour le problème de l'art et de la beauté. C'est pourquoi il n'y a pas d'esthétique cartésienne ou fichtéenne. De même, réduisant le passé à une erreur qu'il s'agit de surmonter, le rationalisme ne comporte aucune philosophie de l'histoire. Nous avons déjà dit que c'est seulement par inconséquence que Descartes a pu établir une philosophie religieuse. Inversement, la philosophie romantique, aspirant, comme idéal, à l'identité affective du sujet et de l'objet, aboutit en fin de compte à une incompréhension complète des rapports entre les hommes et l'univers sur le plan de la séparation relative du sujet et de l'objet, de l'action et de la pensée comme valeurs universelles. L'intuitionnisme comprendra mieux et surestimera toujours les valeurs individuelles, familiales ou nationales par rapport aux valeurs humaines et universelles.

On pourrait continuer longuement cette énumération. Ce qui nous intéressait cependant était de montrer qu'il y a ici aussi un champ important de critique immanente que l'historien n'a le droit de négliger en aucun cas.

Et maintenant, après avoir énuméré les quatre points essentiels (il y en a bien d'autres) à réaliser pour toute étude historique, à savoir :

1) rétablissement de la totalité cohérente de la pensée étudiée,

2) analyse des inconséquences individuelles du penseur dues à la survivance des anciennes formes de pensée sur

certains points subordonnés ou à des concessions devant les pouvoirs établis (Eglise, Etat),

3) analyse des inconséquences individuelles du penseur dues au désir d'éliminer les paradoxes et les conflits trop flagrants avec la réalité,

4) analyse des limites immanentes de la vision du monde représentée par le penseur étudié,

nous allons aborder le problème de la méthode, grâce à laquelle on peut espérer réaliser cette tâche.

III

Il doit être, dès l'abord, clair que nous n'avons nullement l'intention d'exposer ici la méthode dialectique dans son ensemble ou même dans ses éléments essentiels. Nous nous proposons d'aborder seulement un problème précis, celui de la typologie.

Ce n'est d'ailleurs pas un problème spécifique à l'histoire de la philosophie. Il se pose d'une façon à peu près identique dans les autres sciences physiques ou humaines. Car partout le chercheur se trouve devant une réalité beaucoup trop complexe pour pouvoir l'aborder directement, telle qu'elle est donnée sur le plan phénoménal, en essayant d'y démêler l'action de différents facteurs, la structure de l'ensemble, les causes et les effets des phénomènes.

C'est pourquoi il doit toujours travailler sur une réalité simplifiée et « schématique ». Dans les sciences expérimentales : physique, chimie, biologie, le savant crée artificiellement dans le laboratoire cette réalité simplifiée qu'il étudie expérimentalement par la suite. En astronomie, par une exception unique en son genre, le donné sensible coïncide à peu près avec la réalité schématique.

Dans les sciences non expérimentales, la schématisation se fait hypothétiquement, mais n'est pas pour cela moins indispensable. Il suffit de penser à la logique formelle par rapport à la pensée réelle, aux types sociologiques de la « société féodale » ou de la « société capitaliste » en sociologie, à la société « purement capitaliste » de Marx, ou à « l'homo œconomicus » en économie par rapport à la réalité sociale concrète, aux surfaces et aux lois de la géométrie euclidienne par rapport aux surfaces empiriques.

Il est certain qu'il n'y a jamais eu, dans la réalité, un homme vivant dont la pensée ait été strictement identique aux lois de la logique formelle, une société « féodale »

pure, une économie « purement capitaliste » ou un carré parfait. Néanmoins, toutes ces schématisations sont absolument indispensables pour le travail effectif de la science et pour permettre à celle-ci d'approcher et de comprendre la réalité concrète dans toute sa richesse.

La situation est analogue en histoire de la philosophie. Avec une différence cependant, car ici les types schématiques ne sont pas seulement des instruments de travail indispensables destinés à nous aider à comprendre la pensée que nous voulons étudier, mais encore des étalons, des unités de valeur par rapport desquelles nous devons juger la conséquence philosophique de cette pensée. Quoi qu'il en soit, il existe un certain nombre *limité* de visions typiques du monde, le rationalisme, l'empirisme, le panthéisme, le mysticisme intuitionniste, l'individualisme volontariste, la vision tragique, la position dialectique, idéaliste ou matérialiste, etc., qu'il s'agit avant tout de dégager et d'élaborer avec toutes les conséquences que comporte chacune d'elles. Car, comme nous l'avons déjà dit, ces types constituent des instruments indispensables pour comprendre et pour juger d'un point de vue *immanent*, aussi bien l'ensemble que le détail de l'œuvre de chaque penseur pris à part.

La plupart de ces « types » sont connus depuis longtemps des historiens de la philosophie, qui s'en servent d'une manière explicite ou implicite. Nous nous permettrons seulement de mentionner qu'au XX^e^ siècle, Georg Lukacs a enrichi d'une manière essentielle la typologie philosophique et littéraire[1] :

I) en mettant en lumière des « types » peu élucidés auparavant — la vision tragique du monde, la vision de l'essai, la vision du roman — et fournissant ainsi, entre autres, des instruments précieux pour la compréhension de penseurs tels que Montaigne, Kant et Pascal ;

II) en développant des éléments peu remarqués jusqu'alors dans les visions du monde déjà connues, par exemple en montrant la parenté sur certains points essentiels du rationalisme et de l'empirisme qui paraissaient entièrement opposés ;

III) en montrant que le problème de la communauté, des rapports de l'homme avec les autres hommes constitue le point fondamental à partir duquel se déduisent les autres

1. Voir : Georg von Lukacs, *Die Seele die Formen*. Berlin, 1910. — *Die Theorie des Romans*. Berlin, Paul Cassirer-Verlag, 1920, et *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

éléments dans la plupart des visions « typiques » du monde.

En dehors des autres qualités de ses ouvrages, cela nous semble déjà suffire pour faire de Lukacs une des figures les plus importantes de la pensée européenne actuelle.

Encore faut-il ajouter qu'écrite d'un point de vue idéaliste que Lukacs a lui-même dépassé depuis longtemps, sa typologie aurait besoin d'être complétée et modifiée sur bien des points.

IV

Ainsi, c'est seulement lorsque l'essentiel du travail que nous venons de décrire est déjà fait que l'historien peut et doit poser le problème *non moins important* des rapports entre la pensée qu'il étudie et la vie sociale et économique des hommes parmi lesquels elle est née et s'est développée. C'est dire qu'après avoir établi, par exemple, les types du rationalisme, de la vision tragique, du romantisme intuitionniste, après avoir étudié d'une manière *immanente* la pensée de Descartes et Pascal, Kant et Schelling, il doit se demander quelles sont les conditions sociales qui ont permis l'épanouissement en France d'un courant rationaliste (Descartes-Corneille) et d'une vision tragique du monde (Pascal-Racine), au XVII^e^ siècle, ou bien, en Allemagne, le développement d'une vision tragique entre 1780 et 1805 (Kant, Schiller, Hölderlin) et du romantisme dans la première partie du XIX^e^ siècle.

Et il faut souligner que cette question n'est pas une sorte de complément extérieur de son travail que l'historien de la philosophie pourrait laisser à un autre chercheur, au sociologue, par exemple. Elle est, au contraire, un élément indispensable de la recherche historique dans ce qu'elle a de plus spécifique. Et cela non seulement parce que la pensée n'est qu'un aspect partiel de la vie sociale, aspect qu'on ne peut isoler arbitrairement du reste, mais encore parce que, s'il ne peut pas être question d'expliquer par ses fondements sociaux et économiques une pensée avant de la connaître dans sa totalité et dans sa structure propre, il n'est pas moins certain que la recherche de ses fondements sociaux et économiques *permet à son tour de mieux voir et de mieux comprendre le contenu même de la pensée étudiée* et qu'elle nous aide à y trouver un certain nombre de significations et de détails qui nous avaient échappé auparavant.

Nous nous contenterons de citer ici un seul exemple de notre propre expérience personnelle. En préparant un ouvrage sur Kant, nous avons vu dans la pensée kantienne une des expressions les plus importantes, sur le plan philosophique, de la vision tragique du monde, nous avons tout de suite remarqué le parallèle avec Pascal en France et, après l'étude immanente de la philosophie critique, nous avons, bien entendu, cherché ses fondements sociaux et économiques.

C'est-à-dire que nous nous sommes demandé quelles étaient les couches sociales qui avaient pu favoriser le développement d'une vision tragique du monde, au XVII[e] siècle en France et à la fin du XVIII[e] en Allemagne. Une analyse, même superficielle, de l'histoire suffit pour fournir la réponse : la noblesse de robe en France et la bourgeoisie en Allemagne. La bourgeoisie allemande aspirait de toutes ses forces à une société démocratique et libérale, à un monde où régneraient « la raison et la liberté » ; mais, à cause du retard économique du pays, elle était beaucoup trop faible pour réaliser cette société. C'est pourquoi sa vision de l'homme devait être dominée par la disproportion entre l'idéal et la réalisation, entre la théorie et la pratique [1]. De même, la noblesse de robe en France, au XVII[e] siècle, devait, par ses origines bourgeoises, par la conscience de remplir une fonction sociale réelle, regarder avec un certain mépris mêlé d'envie le libertinage de l'ancienne noblesse d'épée, devenue noblesse de cour, et en général toute la vie oisive et vaine qu'on menait à Versailles. Elle devait aspirer à un changement, à une rénovation ; mais, par ses bases sociales mêmes, elle était beaucoup trop attachée à la monarchie et à l'ancien régime pour pouvoir prendre une position sociale nette en faveur d'un changement radical. De cette opposition est née la même vision tragique du monde.

Ce fondement social une fois trouvé, il nous a permis non seulement d'expliquer les analogies entre la pensée de Kant et celle de Pascal, mais encore de remarquer une de leurs principales différences. Pour la bourgeoisie allemande, la rupture tragique se plaçait entre la conscience et la réalisation, entre l'idéal et l'action ; pour la noblesse de robe française, il se plaçait à l'intérieur de la conscience même, entre la raison, le devoir et la réalité sensible de la monarchie, avec tous ses avantages. Ceci se reflète aussi

1. Pour une analyse détaillée, voir LUCIEN GOLDMANN, *La Communauté humaine et l'Univers chez Kant*, P.U.F. Paris, 1948.

dans l'œuvre de Kant et de Gœthe, d'une part, de Pascal et de Racine, de l'autre. La première est dominée par la rupture entre la pensée et l'action, la seconde par le conflit entre la raison et la sensibilité, le devoir et la passion.

Ainsi l'explication sociale et économique permet de comprendre le mieux possible la pensée elle-même. Il y a là une sorte de choc en retour que la plupart des chercheurs connaissent parfaitement ; il faut déjà connaître à peu près les effets pour en chercher efficacement les causes, mais la connaissance des causes permet à son tour de mieux connaître les effets. D'ailleurs, les termes « effets » et « causes » sont ici plutôt déplacés. Car il y a aussi bien une action de la conscience sur la base sociale et économique que de cette base sur la conscience, mais cette influence mutuelle n'est pas un complexe vague qu'on peut se contenter de définir par un mot. C'est un ensemble de relations parfaitement structurées, dont il s'agit d'établir et de mettre en lumière scientifiquement à chaque fois les lois et la structure spécifique. Sur ce sujet, le matérialisme dialectique est une hypothèse de travail qui, dans les œuvres de Marx, de Engels, de Lukacs et même de plusieurs autres auteurs de moindre envergure, s'est avérée extrêmement fertile et fructueuse. Une hypothèse se juge par ses résultats. C'est aux adversaires de les critiquer, aux partisans de continuer le travail pour les développer et les affermir.

Quoi qu'il en soit, il nous a semblé important de replacer le problème sur son véritable terrain en lui faisant quitter celui de l'interminable et stérile discussion sur le déterminisme économique de la pensée (interminable et stérile tant qu'elle est menée sur un plan abstrait). Pour y parvenir, le meilleur procédé nous a semblé de tracer, comme nous venons de le faire dans cette étude, les lignes générales de ce que devrait être une application de la méthode du matérialisme dialectique en histoire de la philosophie.

1947.

MATÉRIALISME DIALECTIQUE ET HISTOIRE DE LA LITTÉRATURE

Toute sociologie de l'esprit admet l'influence de la vie sociale sur la création littéraire. Pour le matérialisme dialectique, c'est là un postulat fondamental. Encore faut-il ajouter qu'il insiste particulièrement sur l'importance des facteurs économiques et des rapports entre les classes sociales.

Cependant, écrivains et philosophes sont nombreux à contester une telle influence : c'est, disent-ils, rabaisser les valeurs spirituelles que de les rattacher aux contingences sociales et économiques. Préjugés renforcés encore chez certains d'entre eux par le désir de combattre dans le marxisme une idéologie qui leur apparaît essentiellement politique, attachée surtout à satisfaire les besoins matériels d'une masse inculte et fermée aux valeurs de l'esprit.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons déjà dit ailleurs : les vraies valeurs spirituelles ne se détachent pas de la réalité économique et sociale, mais portent précisément sur cette réalité en essayant d'y introduire le maximum de solidarité et de communauté humaines. Le problème qui nous préoccupe ici est cependant plus limité : il s'agit de dégager certains principes d'une histoire dialectique de la littérature, et, implicitement, de poser la question des rapports entre la création littéraire et la vie sociale.

Pour le sociologue — marxiste ou non — c'est là un problème qui relève uniquement de l'étude scientifique et positive. Comme toute autre théorie, l'affirmation de l'influence des facteurs économiques et sociaux sur la création littéraire n'est pas un dogme, mais une hypothèse, valable

seulement dans la mesure où elle est confirmée par les faits.

Il n'en reste pas moins que les discussions autour de ce problème ont engendré une série de malentendus, nés le plus souvent chez les adversaires du matérialisme dialectique, mais repris et acceptés non moins souvent par ses partisans, plus soucieux de se défendre que de garder le contact avec les faits et la réalité.

C'est pourquoi un essai pour préciser le sens des thèses matérialistes et dialectiques en matière d'histoire littéraire peut présenter une certaine utilité, à condition de ne jamais perdre de vue le caractère préparatoire d'une telle étude, qui ne peut rien prouver ni pour ni contre le matérialisme dialectique, et dont le seul but est de contribuer à formuler les points de vue et à déblayer le terrain sur lequel doit être poursuivie la discussion.

I

Le plus grossier et pourtant le plus répandu parmi les malentendus que nous voudrions signaler est celui qui confond le matérialisme dialectique avec les théories de Taine, et voudrait lui faire expliquer l'œuvre par la biographie de son auteur et par le milieu social dans lequel a vécu celui-ci.

On pourrait à peine imaginer une idée plus étrangère au matérialisme dialectique. Sans concevoir la pensée philosophique et la création littéraire comme entités métaphysiques, séparées du reste de la vie économique et sociale, il n'en est pas moins évident que la liberté de l'écrivain et du penseur est autrement grande, ses liens avec la vie sociale autrement médiatisés et complexes, la logique interne de son œuvre autrement autonome que n'a jamais voulu l'admettre un sociologisme abstrait et mécaniste.

Pour le matérialisme historique, l'élément essentiel dans l'étude de la création littéraire réside dans le fait que la littérature et la philosophie sont, sur des plans différents, *des expressions d'une vision du monde, et que les visions du monde ne sont pas des faits individuels, mais des faits sociaux.*

Une vision du monde est un point de vue *cohérent et unitaire* sur l'ensemble de la réalité. Or, la pensée des individus — à quelques exceptions près — est rarement cohérente et unitaire. Soumise à une infinité d'influences,

subissant l'action, non seulement des milieux les plus divers, mais encore de la constitution physiologique dans le sens le plus large, la pensée et la manière de sentir des individus se rapprochent toujours plus ou moins d'une certaine cohérence, mais ne l'atteignent qu'exceptionnellement. C'est pourquoi il peut très bien y avoir des chrétiens marxistes, des romantiques qui aiment les tragédies de Racine, des démocrates qui ont des préjugés raciaux, etc. Il n'y a cependant pas de vraie philosophie ou d'art véritable qui soit en même temps chrétien et immanent, classique et romantique, humaniste et racial.

Mais alors, nous objectera-t-on, la vision du monde devient une entité métaphysique et abstraite ! — Nullement. Elle est le système de pensée qui, dans certaines conditions, s'impose à un groupe d'hommes se trouvant dans des situations économiques et sociales analogues, c'est-à-dire à certaines classes sociales.

Peu d'individus le réalisent intégralement, mais chacun le réalise plus ou moins, et cela dans une mesure suffisante pour constituer une communauté de sentiments, de pensées et d'actions qui rapproche ces hommes et les oppose aux autres classes sociales.

Les philosophes et l'écrivain pensent ou sentent cette vision jusqu'à ses dernières conséquences et l'expriment, à travers le langage, sur le plan conceptuel ou sensible.

Or, pour cela il faut bien qu'elle existe, ou tout au moins soit en train de naître ; mais le milieu social où elle se développe, la classe sociale qu'elle exprime, ne sont pas nécessairement ceux dans lesquels l'écrivain ou le philosophe ont passé leur jeunesse ou une partie notable de leur vie.

Il y a sans doute beaucoup de chances pour que la pensée de l'écrivain soit influencée par le milieu avec lequel il a été en contact immédiat ; cette influence peut cependant être multiple, adaptation, mais aussi réaction de refus et de révolte, ou bien synthèse des idées rencontrées dans ce milieu avec d'autres venant d'ailleurs, etc.

L'influence du milieu immédiat peut aussi être contrecarrée et même surmontée par celle d'idéologies éloignées dans le temps et dans l'espace.

Quoi qu'il en soit, il s'agit là d'un phénomène extrêmement complexe, qu'il est impossible de réduire à un schème mécanique.

La biographie peut avoir une grande importance, et l'historien de la littérature doit toujours l'examiner soigneuse-

ment pour voir, dans chaque cas d'espèce, les renseignements et les explications qu'elle pourrait lui fournir. Mais il ne doit jamais oublier que, lorsqu'il s'agit d'une analyse plus approfondie, elle n'est qu'un facteur partiel et secondaire, l'essentiel étant le rapport entre l'œuvre et les visions du monde qui correspondent à certaines classes sociales.

Ajoutons que, comme tout facteur complexe, cette action du milieu sur l'œuvre prend pour l'étude scientifique un aspect statistique et devient d'autant plus visible qu'il s'agit, non pas d'un cas individuel, mais d'un nombre élevé d'individus, d'un courant littéraire ou philosophique. Ainsi le grand nombre de gens du Tiers Etat dans la littérature réaliste en France, depuis Villon et Rabelais jusqu'à Molière, Diderot et Voltaire ; et, par contre, le grand nombre de petits nobles dans le romantisme (de Chateaubriand, de Vigny, de Musset, de Lamartine) est sans doute significatif. De même la présence de gens originaires des milieux de robe autour de Port-Royal (surtout les deux théoriciens Arnauld et Pascal et le poète Racine). Car, dans l'ensemble, une manière de penser et de sentir se trouve naturellement surtout chez les membres des groupes sociaux auxquels elle correspond mais l'individu est un être trop complexe, ses fonctions dans l'ensemble de la vie sociale trop multiples, les médiations entre sa pensée et la réalité économique trop nombreuses et variées, pour qu'on puisse le réduire au schème appauvri d'une sociologie mécanique et simpliste.

II

Nous avons commencé par souligner le danger de surestimer l'importance de la biographie dans l'explication sociologique de l'œuvre ; il n'est pas moins important de rappeler que cette explication n'est elle-même, pour l'historien matérialiste, qu'une partie de sa tâche et ne peut venir qu'à la fin de son travail, comme couronnement d'un long effort préalable ; car, avant de chercher les rapports entre une œuvre littéraire et les classes sociales du temps où elle a été écrite, il faut encore la comprendre elle-même dans sa signification propre et la juger sur le plan esthétique, en tant qu'univers concret d'êtres et de choses créé par l'écrivain qui nous parle à travers elle.

Or, là aussi nous rencontrons le même danger d'une surestimation de l'importance de l'écrivain pour la com-

préhension de ses œuvres. L'idée paraît séduisante, au premier abord, d'admettre que l'auteur connaît mieux que personne la signification et la valeur de ses écrits, et que les commentaires qu'il a pu en donner directement ou indirectement (témoignages, conversations, lettres) constituent le meilleur chemin pour accéder à leur compréhension.

C'est là une hypothèse qui, dans certains cas, s'avère exacte, mais qui, loin d'être une vérité générale et nécessaire, constitue trop souvent une dangereuse simplification.

L'œuvre littéraire est, avons-nous dit, l'expression d'*une vision du monde*, d'une manière de voir et de sentir un univers *concret* d'êtres et de choses, et l'écrivain, un homme qui trouve une forme adéquate pour créer et exprimer cet univers. Il peut cependant y avoir un décalage plus ou moins grand entre *les intentions conscientes*, les idées philosophiques, littéraires ou politiques de l'écrivain, et la manière *dont il voit et sent* l'univers qu'il crée.

Dans ce cas, toute victoire des intentions conscientes sera fatale à l'œuvre, dont la valeur esthétique dépendra de la mesure dans laquelle elle exprime, malgré et contre les intentions et les convictions conscientes de son auteur, la manière dont celui-ci sent et voit réellement ses personnages.

Il y a des exemples célèbres : Balzac qui, légitimiste et réactionnaire, a décrit mieux que personne les vices d'une aristocratie et d'une monarchie sur le déclin. Dante, animé de l'idéal d'un empire universel et médiéval, et dont l'œuvre annonce déjà la vision individualiste de la Renaissance.

Mais les cas les plus intéressants pour l'historien et le critique littéraire sont ceux des écrivains dont certains ouvrages seulement, et même certaines parties d'ouvrages, présentent ce décalage. C'est alors qu'il peut, à travers l'*analyse immanente* de l'œuvre, déceler les compromissions avec les forces extérieures, et les séparer de ce qui est création et vision authentique de l'écrivain. Nous mentionnerons seulement un exemple éloquent : les propos et les écrits de Gœthe sur la Révolution française. Certaines de ses expressions devenues célèbres sont favorables à la Révolution ; le plus souvent cependant, il prend position *contre elle*. — Dans son œuvre poétique nous rencontrons la même dualité, mais ici la valeur littéraire des ouvrages permet d'emblée la discrimination. Lorsque Gœthe écrit *contre* la Révolution française, il produit trois pièces obscures et sans étiage : la « *Fille Naturelle* », le « *Citoyen*

général » et les « *Enervés* ». Lorsqu'il prend position *pour* les forces révolutionnaires, il écrit ces deux chefs-d'œuvre de la littérature universelle que sont « *Faust* » et « *Pandora* ».

Dans tous ces cas, la tâche de l'historien dialectique est de dégager, à travers une analyse esthétique immanente, la *signification objective* de l'œuvre, signification qu'il peut seule, par la suite, essayer de mettre en relation avec les facteurs économiques, sociaux et culturels de l'époque.

Quant aux intentions et à la pensée consciente de l'écrivain, il ne n'agit nullement de leur dénier toute importance. L'historien doit en tenir soigneusement compte et voir dans chaque cas particulier ce qu'elles peuvent lui apporter pour l'aider à comprendre l'œuvre, mais sans avoir le préjugé qu'il possède là un instrument privilégié et encore moins un instrument universellement valable.

La valeur esthétique reste toujours le critère fondamental, aussi bien pour la signification objective de l'œuvre étudiée que pour la valeur des témoignages conscients de l'écrivain.

III

Ainsi la biographie de l'auteur n'est pas un élément essentiel pour l'*explication* de l'œuvre, la connaissance de sa pensée et de ses intentions n'est pas un élément essentiel pour la *compréhension* de celle-ci. Plus l'œuvre est importante, plus elle vit et se comprend par elle-même, et plus elle peut s'expliquer directement par l'analyse de la pensée des différentes classes sociales.

Cela revient-il à nier la fonction de l'individu dans la création littéraire ou philosophique ? Certes non. Seulement cette fonction, comme toute réalité, est dialectique, et il faut s'efforcer de la comprendre comme telle.

Personne ne songe à nier que les productions littéraires et philosophiques soient l'œuvre de leur auteur ; seulement *elles ont leur logique propre* et ne sont pas des créations arbitraires. Il y a une *cohérence interne* d'un système conceptuel, aussi bien que d'un ensemble d'êtres vivants dans un ouvrage littéraire ; cette cohérence fait qu'ils constituent des totalités dont les parties peuvent se comprendre l'une à partir de l'autre et surtout à partir de la structure de l'ensemble.

Ainsi, d'une part, *plus l'œuvre est grande, plus elle est personnelle,* car seule une individualité exceptionnellement riche et puissante peut penser ou vivre jusqu'aux dernières

conséquences une vision de l'univers qui, par ailleurs, est encore en train de se constituer et s'est à peine dégagée dans la conscience du groupe social. Mais, d'autre part, *plus l'œuvre est l'expression d'un penseur ou d'un écrivain de génie, et plus elle se comprend par elle-même,* sans que l'historien ait besoin de recourir à la biographie ou aux intentions de son créateur. La personnalité la plus puissante est celle qui s'identifie le mieux avec la vie de l'esprit, c'est-à-dire avec les forces essentielles de la conscience sociale dans ce qu'elle a d'actif et de créateur. C'est au contraire lorsqu'il s'agit de comprendre et d'expliquer les inconséquences et les faiblesses d'une œuvre qu'on est le plus souvent obligé de recourir à l'individualité de l'écrivain et aux circonstances extérieures de sa vie.

Ainsi toute une série de jeux allégoriques de Gœthe sans grande valeur littéraire, et même certaines parties les plus faibles du second *Faust,* s'expliquent par ses obligations mondaines à la Cour de Weimar. Mais c'est lorsque Gœthe n'est plus à sa propre hauteur que le ministre de Weimar se fait sentir dans son œuvre.

Loin d'opposer donc individu et société, valeurs spirituelles et vie sociale, la réalité est exactement opposée. C'est dans leurs formes les plus hautes, lorsque la vie sociale atteint son maximum d'intensité et de force créatrice, lorsque l'individu atteint le sommet du génie créateur, que l'une et l'autre se confondent, et cela aussi bien dans le domaine littéraire que dans le domaine philosophique, religieux ou politique. Comment séparer Racine ou Pascal de Port-Royal, Münzer de la guerre des paysans, Luther de la réforme des princes, Napoléon de l'Empire et de la lutte entre la Révolution française et l'Ancien Régime ? C'est au contraire dans leurs formes inférieures, lorsque la communauté devient collectivité, la ferveur, institution, lorsque l'individu s'appauvrit et se singularise, que l'opposition s'approfondit. Mais dans l'histoire de la création littéraire on a alors de plus en plus affaire à des écrits qui peuvent encore intéresser au plus haut point les érudits, mais de moins en moins l'histoire philosophique de la littérature.

IV

Avant de quitter l'individu et ses rapports avec l'œuvre, parlons encore d'un malentendu, moins dangereux peut-être à cause de son caractère évident, mais malheureuse-

ment non moins répandu. La lutte politique quotidienne, le besoin de combattre les adversaires avec toutes les armes, aboutissent, trop souvent, à l'*affirmation* d'une unité nécessaire entre l'œuvre et l'action de l'individu, si on les juge du point de vue de leur portée sociale objective. Si un écrivain a une activité politique réactionnaire, son œuvre l'est nécessairement aussi et si son œuvre est réactionnaire, cela doit rendre suspecte son activité tout entière. Si Malraux est aujourd'hui réactionnaire, ses romans l'ont toujours été ; étant donné le contenu des écrits de certains écrivains, on se méfiera de leur activité sur tous les plans.

Le matérialisme dialectique affirme sans doute l'unité de la conscience et de l'action, à partir du niveau le plus élémentaire de la perception (voir les thèses de Marx sur Feuerbach) jusqu'aux formes les plus complexes de la pensée théorique (dans la psychologie moderne, Jean Piaget appellera cela le caractère opératoire de la pensée).

Il serait d'ailleurs difficile de douter aujourd'hui qu'il existe, sur le plan d'un individu, non seulement une action de la conscience sur le comportement, mais aussi une action inverse du comportement sur la vie intellectuelle et affective (influence relevée d'ailleurs aussi par un certain nombre de penseurs étrangers au matérialisme dialectique, depuis Pascal — prie et tu vas croire, — jusqu'à la théorie périphérique des émotions de James et Lange et aux recherches de Jean Piaget). De même, il nous semble certain *qu'au niveau du groupe social* il existe toujours une interpénétration intime entre la pensée et l'action qui agissent nécessairement l'une sur l'autre. Toute œuvre importante, tout courant philosophique ou artistique a une portée et exerce une influence sur le comportement des membres du groupe, et inversement la manière de vivre et d'agir des différentes classes sociales à une époque donnée en détermine dans une grande mesure la vie intellectuelle et artistique.

Mais ces deux constatations n'impliquent nullement *celle d'une unité entre la fonction objective du comportement individuel d'un écrivain et la portée objective de son œuvre philosophique ou littéraire,* bien que cette unité puisse exister, et qu'elle soit pour l'individu un idéal à atteindre, la seule possibilité de réaliser une vie entière et complète.

Pour le groupe, il reste toujours vrai que la pensée et l'action agissent *nécessairement l'une sur l'autre* et se maintiennent dans certaines limites assez rapprochées. On

n'imagine pas une société composée uniquement de penseurs ou d'hommes d'action. L'individu cependant peut se spécialiser et remplir son existence de ce qui n'est pour le groupe qu'une partie de la vie sociale. C'est pourquoi il y a souvent des individus qui sont uniquement des penseurs, des artistes ou des hommes d'action [1].

Il est sans doute probable que l'activité sociale et politique favorise la compréhension des points de vue qu'elle implique objectivement, et c'est un fait que les éléments essentiels de la pensée dialectique se trouvent dans les œuvres des grands militants révolutionnaires qu'étaient Marx, Engels, Lénine, ou Rosa Luxembourg.

Mais, d'une part, ce n'est là qu'une présomption, confirmée souvent, mais qui n'est pas générale et surtout pas nécessaire et, d'autre part, il nous semble possible que l'action quotidienne, avec toute la richesse et la complexité qu'elle implique, soit, dans certains cas, défavorable au schématisme conceptuel et abstrait que suppose toute systématisation philosophique. C'est peut-être la raison du caractère partiel ou fragmentaire que présentent, malgré la puissance créatrice et la profonde culture de leurs auteurs, les écrits philosophiques de Marx et les *Cahiers sur la Dialectique* de Lénine. La situation est peut-être différente pour l'artiste, dont la création sur le plan sensible pourrait être favorisée par le contact immédiat et intense avec la réalité que confère l'action. On peut cependant citer, là aussi, des exemples qui prouvent tout au moins la possibilité du contraire : la grande œuvre paysanne du comte Tolstoï dans la première partie de sa vie, ou bien la poésie de la révolte chez Baudelaire.

Encore faut-il ajouter que l'œuvre elle-même est, pour l'artiste et surtout pour le penseur, non seulement une action, mais encore la plus efficace des actions qui lui soient accessibles.

Ajoutons aussi qu'à certaines époques, comme celle que nous vivons, il se pourrait que les conditions concrètes de la lutte des classes ne soient pas favorables à l'expression de l'art prolétarien et de la philosophie marxiste.

Cette dernière remarque nous mène à un autre problème

1. D'autre part, nous l'avons déjà dit, il peut y avoir — dans des cas sans doute assez rares — une rupture entre la pensée consciente et l'activité sociale de l'écrivain, d'une part, la signification et la portée objective de ses œuvres, d'autre part. Rien de moins tragique — en apparence tout au moins — que la vie de Kant ou de Racine ; rien de plus étranger à *la vision ouvrière du monde* que la peinture de Picasso, qui est membre du Parti communiste.

apparenté : celui du créateur enrégimenté et du franc-tireur. Chacune de ces deux situations apparaît, à différentes époques historiques, comme la plus favorable à la création littéraire et philosophique. Nous avons déjà dit que l'art exprime une manière de sentir et de voir l'univers. Aux époques de grand enthousiasme collectif, lorsqu'il existe une unité organique et vivante entre les organismes et la classe sociale qu'ils représentent, l'artiste peut exprimer, dans le cadre de ces organismes, une vision qui reflète la classe et la mentalité collective ; mais, dans les époques de stagnation ou de recul, lorsque l'organisme devient, dans une certaine mesure, organisation bureaucratique et autonome, lorsque ses relations avec la classe sociale ne s'effectuent plus qu'à travers tout un ensemble de médiations complexes, la création littéraire devient difficile et, très souvent, c'est le franc-tireur, l'écrivain indépendant qui peut, beaucoup mieux que l'écrivain enrégimenté, trouver la voie de la pensée collective.

Aux grandes époques de la pensée chrétienne, c'est l'Eglise qui a fait construire les cathédrales ; aux époques de déclin, c'est vers les hérésies qu'il faut se tourner pour entendre la voix de l'esprit. Le problème est analogue pour les philosophes, car si, au premier abord, il peut sembler que la systématisation conceptuelle n'a pas besoin du contact immédiat avec la réalité et peut continuer à s'effectuer à l'intérieur de l'organisation, même lorsque celle-ci a plus ou moins perdu le contact réel et vivant avec la masse des fidèles, en réalité, il n'y a de pensée philosophique et de systématisation conceptuelle que là où elle embrasse une totalité, aussi bien spatiale que temporelle ; or, toute organisation bureaucratique est trop rapprochée du quotidien, a des perspectives trop immédiates pour pouvoir se concilier avec la vision d'ensemble que suppose une pensée vraiment philosophique.

Il y a donc, à mesure que la communauté est institutionalisée et remplacée par la collectivité, un éloignement entre les organismes (Eglises, partis, etc.) et la création spirituelle, éloignement qui ne veut pas dire *antagonisme*, car, très souvent, les uns et les autres se rejoignent dans l'ensemble de la perspective historique.

En tout cas, si, dans ces périodes, la méfiance des Eglises et des institutions envers les hérétiques et les franc-tireurs est explicable, si elle est d'autant plus grande qu'elle reflète le caractère aigu des antagonismes et la crise des institutions, cela ne signifie nullement que l'orthodoxie

de la lettre ou l'appartenance à l'organisme le plus important d'une classe sociale, à un moment donné, soit une condition nécessaire et encore moins suffisante pour la justesse d'une pensée ou la valeur esthétique d'une œuvre littéraire. Pour ne citer qu'un exemple, évident à cause des siècles qui nous en séparent : c'est au moment où ils étaient en dissension avec Port-Royal que Racine et Pascal élaboraient la plus haute expression philosophique et littéraire de ce groupe et de la classe qu'il exprimait.

V

Un des problèmes les plus débattus, dans la littérature esthétique, est celui de l'art pour l'art et de l'art engagé. Là aussi, il nous semble que la tâche la plus urgente serait de formuler clairement les thèses du matérialisme dialectique, car, trop souvent, ses critiques se croient les défenseurs des « vraies valeurs esthétiques », mais, trop souvent aussi, ses partisans demandent, consciemment ou inconsciemment, au penseur et à l'artiste de se soumettre de près aux besoins et aux sinuosités de l'action quotidienne, de les rendre absolus, et de transformer ainsi sa philosophie et son art en simples activités de propagande.

Or, les deux positions sont radicalement fausses et ne constituent que les deux faces opposées d'une seule et même médaille, car toutes deux impliquent une erreur absolument contraire à toute esthétique dialectique : la séparation de la forme et du contenu. En réalité :

1° Il n'est pas vrai que l'art réside dans une forme indépendante du contenu ou qui pourrait perdre sa rigueur et sa pureté en se rapprochant de trop près de la vie réelle et des luttes sociales ; mais

2° Il n'est pas vrai non plus qu'on puisse juger de la valeur d'une œuvre littéraire par son contenu au nom de certaines doctrines ou de certaines normes conceptuelles.

L'artiste ne copie pas la réalité et n'enseigne pas des vérités. Il crée des *êtres et des choses* qui constituent un univers plus ou moins vaste et unifié.

Cet univers, évidemment, doit avoir une *certaine cohérence* et une *certaine logique interne* et il est vu d'une *certaine perspective ;* il peut être fantastique comme celui des contes ; néanmoins, certains postulats une fois admis, il a ses lois strictes, qui décident si un être peut y vivre

ou non. Hamlet ou Phèdre seraient impossibles dans un conte de fées. L'art naturaliste lui-même ne copie pas la réalité, mais *crée* des êtres vivants dans un univers semblable à celui de notre vie quotidienne.

Quant à la perspective dans laquelle l'artiste écrit son œuvre, elle est déterminée par sa vision du monde et, dans la mesure où celle-ci est aristocratique, bourgeoise ou prolétarienne, son art sera aristocratique, bourgeois ou prolétarien. Mais cela n'implique nullement, cela exclut même toute intention conceptuellé d'enseignement ou de propagande. Car l'intention conceptuelle détruit le caractère vivant et réel des êtres et des choses, en fait des abstractions, et ce qui pourrait être un très bon article de journal, un excellent traité de théologie ou même un bon essai philosophique, devient nécessairement de la mauvaise peinture ou de la mauvaise littérature. L'art prolétarien, par exemple, est celui qui voit ses créations avec les yeux d'un ouvrier révolutionnaire, et non pas celui qui veut prouver la justesse de la doctrine socialiste ou communiste ; l'art bourgeois, celui qui crée un monde ayant un certain aspect, une certaine structure, et non pas celui qui se propose de défendre l'ordre social existant.

Le jeune Georg Lukacs exprimait cela de la manière suivante :

« La même dualité sépare les formes d'expression. Ici l'opposition est celle de l'image et de la signification. L'une crée des images, l'autre des significations ; pour l'une il n'y a que des choses, pour l'autre, seulement leurs rapports, seulement des concepts et des valeurs. La Poésie ne connaît rien qui soit au-delà des choses, pour elle chaque chose est sérieuse, unique et incomparable. C'est pourquoi elle ne connaît pas non plus de problèmes. On ne pose pas de problèmes aux choses, mais seulement à leurs relations. »

Et nous avons assisté à une conférence du même Georg Lukacs sur Tolstoï, qu'il caractérisait comme « écrivain paysan », lorsqu'un auditeur protesta avec véhémence contre cette caractéristique d'un auteur dont les personnages sont surtout des aristocrates, des bourgeois et des fonctionnaires. Lukacs lui répondit à juste titre qu'il ne savait pas lire s'il n'avait pas senti le paysan invisible qui se tient derrière le comte Tolstoï et dirige sa plume, lorsqu'il imagine et décrit tous ces personnages appartenant aux classes dirigeantes.

Cette conception de l'art implique l'importance du

« contenu ». L'art crée des êtres *concrets et réels* à l'intérieur de son univers, et la valeur artistique d'une œuvre se juge d'après la richesse et l'unité de l'univers qu'elle crée et d'après le fait d'avoir trouvé la forme qui convient le mieux à la création et à l'expression de cet univers. C'est pourquoi il peut y avoir d'authentiques œuvres d'art, les poèmes de Rilke par exemple, qui expriment des visions du monde mystiques et réactionnaires, et c'est pourquoi les grandes œuvres d'art peuvent garder éternellement leur valeur. Elles auront seulement une portée plus ou moins grande et seront plus ou moins lues et aimées, suivant les époques et les classes sociales.

La situation est plus complexe lorsqu'il s'agit de systèmes de pensée philosophiques ; œuvres conceptuelles, ils peuvent et doivent être jugés sur le plan du concept et cela veut dire sur le plan de la *vérité*. Mais, expressions conceptuelles, en même temps, des différentes visions du monde, des philosophies « fausses » peuvent garder longtemps une certaine valeur due à leur cohérence interne et au fait qu'elles représentent, d'une manière conséquente, une certaine manière de penser et de sentir la vie et l'univers, et, par cela même, un des aspects essentiels de la réalité humaine.

VI

Et maintenant, pour clore ces remarques dont nous connaissons mieux que personne le caractère introductif et partiel, nous voudrions dire encore quelques mots sur le *problème le plus important* de l'esthétique : celui du *génie*, problème qu'il ne s'agit pas, bien entendu, d'épuiser ou d'enfermer dans les cadres étroits d'une définition abstraite et scolaire.

Entre tous les phénomènes qui constituent la vie de l'esprit, le génie est, sans doute, le plus complexe et, s'il suppose un grand talent, une immense patience et une énorme force de travail, il se compose aussi de beaucoup d'autres éléments qu'on n'arrivera peut-être jamais à analyser entièrement. Mais il importe de souligner que c'est un problème *objectif* de l'histoire et de la critique littéraire que l'historien et le critique ne peuvent pas éluder et qu'ils doivent s'efforcer de clarifier, même s'ils sentent qu'ils n'y arriveront, pour l'instant, que dans une mesure très limitée.

En attendant, on aurait de la peine à réunir tous les suffrages, ne serait-ce que sur la manière de le formuler. Nous confondons trop souvent la réalité *objective* du génie littéraire avec la sympathie plus ou moins grande que nous éprouvons pour l'œuvre de tel ou tel écrivain. Or, n'importe qui a le droit de préférer Byron à Shakespeare, Novalis à Gœthe, ou les romans d'aventure aux meilleurs poèmes lyriques : ce n'est pas là une raison pour ériger cette préférence en jugement esthétique à valeur universelle.

Ceci met néanmoins en évidence la principale des difficultés. Pour étudier un phénomène, on doit, ou bien posséder une définition provisoire, et chercher les faits qui lui correspondent (quitte à la remanier et à la préciser par la suite par l'étude même de ces faits), ou bien partir d'un certain nombre de faits et en chercher la définition (quitte à faire entrer ensuite dans la sphère de cette définition d'autres faits qu'on n'avait pas aperçus au départ). Dans le cas du génie cependant, la difficulté réside en ce qu'il n'y a pas d'accord, même à peu près unanime, ni sur les faits, ni sur la définition.

Nous partirons donc, dans nos réflexions, de quelques noms de la littérature moderne sur lesquels l'accord semble malgré tout à peu près établi : Dante, Cervantès, Shakespeare et Gœthe.

Avant d'aborder la discussion proprement dite, nous voudrions effleurer brièvement deux questions préalables :

a) Nous avons défini l'œuvre d'art comme un univers de choses et d'êtres *concrets* vu à travers une certaine perspective, et nous avons mentionné la cohérence interne et l'unité de la forme et du contenu comme ses deux autres caractéristiques principales. Or, il y a évidemment des artistes : Baudelaire, Rimbaud, Rilke, par exemple, qui créent un pareil monde *pour la première fois*, c'est-à-dire qui expriment pour la première fois sur le plan sensible une certaine manière de voir et de sentir l'univers. Cela leur confère, non seulement une originalité exceptionnelle, mais encore une influence privilégiée sur l'évolution de la pensée et de la sensibilité. Leur œuvre devient un des éléments importants dans la formation de l'homme cultivé et c'est pourquoi on parle souvent, à leur égard, de génie. Or, dans ces cas, il ne s'agit plus d'un jugement subjectif, mais d'une réalité objective, et il serait inutile d'entamer une discussion purement terminologique.

Seulement le sens qu'on donne alors au mot génie nous

semble essentiellement différent de celui qu'il a lorsqu'on parle de Dante, de Shakespeare ou de Gœthe, et c'est pourquoi nous croyons que les esthéticiens auraient avantage à ne pas employer le même terme pour désigner les deux choses.

b) Il serait faux de faire deux cases abstraites et radicalement séparées : d'une part Dante, Cervantès, Shakespeare et Gœthe, les écrivains de génie, de l'autre, tout le reste, qui ne le serait pas. En réalité, on ne peut comprendre le génie qu'en tant que limite vers laquelle tendent et de laquelle s'approchent plus ou moins toute une série de grands écrivains ; il est évident qu'à côté des quatre noms déjà mentionnés, d'autres comme Rabelais, Racine, Balzac, Tolstoï, Hoelderlin, etc... pourraient difficilement être exclus.

Cela dit, il nous semble qu'il entre dans la structure de l'œuvre des écrivains dont nous sommes partis deux éléments qui intéressent la sociologie de l'esprit et qui sont les seuls dont nous voudrions parler ici.

1) Leur œuvre reflète le passage entre deux époques, un monde dans lequel l'universalité des anciennes valeurs s'est effondrée et où d'autres, nouvelles, sont en train de naître. Et si nous cherchons la signification de cette œuvre, nous voyons qu'ils essayent de retrouver, en acceptant et en assimilant les valeurs nouvelles, l'universalité perdue avec l'effondrement du monde ancien.

Ils sont sans doute progressistes, mais dans le sens propre et dialectique du mot ; car, dans la lutte entre le passé qui s'effondre et l'avenir qui naît, ils ne se contentent pas d'être du côté des forces nouvelles, mais essaient de les encadrer dans un ensemble humain, cosmique et historique ; à travers l'homme nouveau, ils trouvent l'homme dont celui-ci n'est qu'un aspect, à travers l'homme l'histoire et l'univers. Il y a sans doute un homme nouveau dans l'œuvre de Corneille, de Schiller, de Pétrarque, de Dostoïewski. Mais si nous pensons à Rabelais, Molière, Balzac, Tolstoï, il y a un monde social, une comédie ou une tragédie humaine, et si nous allons à Cervantès, Dante, Shakespeare ou Gœthe, il y a la synthèse des deux, un homme et un univers. Cela implique sans doute, entre autres, une synthèse du passé et de l'avenir, de l'ancien et du nouveau, mais une synthèse qui n'est pas un compromis timoré ou réactionnaire, mais, au contraire, une reprise des valeurs humaines et réelles du passé dans la perspective des forces nouvelles qui créent l'avenir,

reprise qui seule peut retrouver la totalité qui est la valeur essentielle de toute vie authentique de l'esprit.

2) Il y a cependant encore une autre caractéristique qui nous semble commune aux écrivains dont nous parlons.

Chaque écrivain exprime, en effet, dans son œuvre, sa manière de voir, de sentir et d'imaginer un monde. Or, selon le tempérament et la personnalité de l'écrivain, ce monde peut être senti d'une manière plus ou moins immédiate, ou, au contraire, plus ou moins réfléchie par la conscience et la pensée conceptuelle. Dans le premier cas, le danger est d'arriver à une œuvre partielle et de valeur purement subjective, dans le second, de rester sur le plan conceptuel et abstrait.

Il va de soi que tous les grands écrivains parviennent à éviter ces deux écueils. Mais l'écrivain de génie nous semble être celui qui arrive à réaliser la synthèse, celui dont l'œuvre est *en même temps* la plus immédiate et la plus réfléchie, parce que *sa sensibilité coïncide avec l'ensemble du processus et de l'évolution historique,* celui qui, pour parler de ses problèmes les plus concrets et les plus immédiats, pose implicitement les problèmes les plus généraux de son époque et de sa civilisation et pour qui, inversement, tous les *problèmes essentiels* de son temps ne sont pas des choses sues, des convictions, mais des réalités s'exprimant d'une manière immédiate et vivante dans ses sentiments et dans ses intuitions.

On pourrait reprendre ici, en lui donnant une signification positive, le vieux terme philosophique du microcosme. Exactement comme la philosophie de la nature admettait qu'il suffit d'étudier l'homme pour connaître les lois de l'univers et, inversement, d'étudier la nature et le ciel pour connaître l'homme et sa destinée, nous dirons qu'un écrivain de génie est celui qui n'a besoin que d'exprimer ses intuitions et ses sentiments pour dire en même temps ce qui est essentiel à son époque et aux transformations qu'elle subit.

C'est ce qui fait la grandeur des Dante, Cervantès, Shakespeare et Gœthe, et aussi, dans une grande mesure, celle des Montaigne, Rabelais, Racine, Molière, Balzac et de plusieurs autres.

Au fond, cela veut simplement dire qu'un écrivain de génie est celui dont la sensibilité est la plus vaste, la plus riche et la plus universellement humaine.

Il nous reste à souligner deux conclusions qui découlent de cette analyse :

Si, comme nous l'avons dit, une œuvre littéraire peut être réactionnaire sans pour cela perdre sa valeur esthétique et même humaine, *le génie, par contre, est toujours progressiste,* car seule la perspective de la classe ascendante peut assurer, à une époque donnée, à travers toutes les idéologies et les dangers d'erreurs, la connaissance la plus vaste et la sensibilité la plus riche ; on pourrait peut-être ajouter que les époques de crise et de profonde transformation sociale sont particulièrement favorables à la naissance des grandes œuvres d'art et de littérature, à cause de la multitude de problèmes et d'expériences qu'elles apportent aux hommes et du grand élargissement d'horizon affectif et intellectuel qu'elles provoquent.

Cette analyse nous permet aussi de comprendre l'insuffisance de la plupart des études critiques qui ont pour objet les œuvres des auteurs dont nous parlons. C'est qu'elles partent le plus souvent de la biographie individuelle de l'auteur, de sa personne, de son individualité, ou bien qu'elles s'attachent uniquement à l'œuvre en elle-même, à son contenu intellectuel ou à sa forme esthétique. Or, chacune de ces méthodes, prise à part, est insuffisante.

Partir de la biographie de l'auteur, c'est bien, car on comprend souvent mieux les œuvres vraiment grandes à travers l'expérience qui les a fait naître. Mais on oublie trop souvent que la sensibilité de Shakespeare ou de Gœthe n'est pas celle de tout le monde, et qu'on ne peut pas comprendre l'amour de Gœthe pour Frederique ou celui de Dante pour Béatrice — si elle a réellement existé — à travers l'amour, sans doute sincère et profond, que tel critique littéraire ou essayiste éprouve pour sa maîtresse ou pour sa femme.

Gœthe est Gœthe parce que, dans ses sentiments, se reflète et s'exprime un monde. C'est pourquoi la plupart des critiques qui emploient cette méthode arrivent à se faire comprendre et approuver par les lecteurs qui ont une sensibilité analogue, mais restent bien loin des œuvres dont ils voudraient parler.

Quant à l'analyse du contenu intellectuel et idéologique de l'œuvre indépendamment de ce qu'elle contient comme expérience directe et personnelle, elle risque de manquer son objet et de transformer en pensée conceptuelle ce qui est, en réalité, donnée immédiate, concrète et vivante. Et cela à supposer que le critique — ce qui n'est pas toujours le cas — parvienne à dégager un contenu dont souvent le poète lui-même n'est pas entièrement conscient.

Inutile d'ajouter enfin que les analyses purement esthétiques sont insuffisantes, puisqu'il est impossible de juger une « forme » en dehors du contenu affectif et intuitif qu'elle exprime.

On comprend quels sont les dangers, mais aussi en quoi peut consister la supériorité des analyses matérialistes et dialectiques.

L'explication sociologique est un des éléments les plus importants de l'analyse d'une œuvre d'art, et, dans la mesure où le matérialisme dialectique permet de mieux comprendre l'ensemble des processus historiques et sociaux d'une époque, il permet aussi de dégager plus facilement des rapports entre ces processus et les œuvres d'art qui en ont subi l'influence. Mais *l'analyse sociologique* n'épuise pas l'œuvre d'art et parfois n'arrive même pas à la toucher. Elle ne constitue qu'un premier pas indispensable sur la voie qui y mène. L'essentiel est de retrouver le chemin par lequel la réalité historique et sociale s'est exprimée *à travers la sensibilité individuelle du créateur* dans l'œuvre littéraire ou artistique qu'on est en train d'étudier.

Il est sans doute impossible de comprendre *Faust* ou *Pandora* sans tenir compte de la Révolution française ou de Napoléon, mais quand on aura montré la relation qui unit ces œuvres aux événements historiques qui leur étaient contemporains, il restera encore à se demander comment ces derniers se sont mêlés, dans la conscience de Gœthe, à ses expériences individuelles pour aboutir aux chefs-d'œuvre qu'il a écrits pour les exprimer.

Or, il va de soi que devant cette tâche les difficultés sont à peine moindres pour le critique matérialiste que pour le critique idéaliste, et cela d'autant plus que l'attention que le premier accorde à la partie sociologique de son travail l'incline trop souvent à les sous-estimer. Néanmoins, ici aussi, il jouit souvent d'une supériorité qui n'est pas négligeable. Car, dans la mesure où il est engagé lui-même dans la lutte et où il participe activement aux processus historiques, il est — en petit et à sa taille, bien entendu — le continuateur et l'héritier de l'œuvre des grands génies littéraires et artistiques de l'histoire, et les retentissements que les processus sociaux ont sur sa propre pensée et sur sa propre sensibilité lui créent des conditions plus favorables pour comprendre celles de Dante, de Shakespeare ou de Gœthe.

Mais ce n'est là qu'une possibilité, qui est loin d'être

toujours réalisée et qui, surtout, ne doit jamais faire oublier au critique ou à l'historien matérialiste de la littérature les difficultés et la complexité de sa tâche.

Ces quelques remarques nous ont semblé utiles pour indiquer aussi bien le plan où peut être menée une discussion sur la vérité ou l'erreur des thèses du matérialisme dialectique en histoire de la littérature et de l'art, que la direction dans laquelle devraient se poursuivre les études positives des faits concrets.

1947.

LA RÉIFICATION

1

En remerciant tout d'abord la société de philosophie de Toulouse pour l'honneur qu'elle m'a fait en m'invitant à parler devant vous, j'entre tout de suite dans le corps du sujet [1].

Quelques mots pour commencer sur la situation actuelle de la pensée marxiste. Celle-ci sort d'une longue période de crise dont il importe aujourd'hui particulièrement de comprendre les causes, la nature et l'évolution. De plus, il nous faut dès maintenant constater que cette crise qui s'est aussi manifestée dans les autres domaines de la vie sociale a atteint sur le plan intellectuel une acuité particulière qui apparaît entre autres dans le fait que depuis vingt-cinq ans environ le marxisme officiel n'a produit

1. Analyse *schématique* et comme telle *abstraite* et *statique*, notre étude a pour objet les conséquences *psychiques et intellectuelles* de l'existence d'une production pour le marché dans une société capitaliste pure — libérale ou monopoliste — à faible intervention économique de l'État.

Or une pareille société n'a jamais existé dans la réalité empirique où le capitalisme a toujours été mêlé aux survivances pré-capitalistes et actuellement aux premières manifestations des changements de structure qui commencent à se manifester ; de plus, toute réalité est toujours en devenir.

Les concepts statiques n'en constituent pas moins un instrument scientifique indispensable pour la compréhension de cette réalité.

Aussi la mise en relation du concept et de la réalité supposant déjà un concept préalablement élucidé, aurions-nous pu, et peut-être même dû, en toute rigueur scientifique, donner à notre travail un caractère purement théorique en évitant toute référence à l'histoire.

En fait, nous l'avons jalonné d'un certain nombre de références empiriques qui nous semblent faciliter sa compréhension à condition de ne pas oublier qu'elles ne changent nullement son caractère et que *nous n'avons pas voulu élaborer une analyse historique concrète mais un travail préparatoire à celle-ci.*

presque aucun ouvrage *théorique* vraiment important. C'est pourquoi il était essentiel pendant cette période que quelques chercheurs ne subissant pas la pression d'un organisme ou d'une orthodoxie quelconques se soient attachés à montrer sur *le plan des recherches concrètes* dans tel ou tel domaine les possibilités *actuelles* et la fertilité de la méthode. C'est ce que j'ai tenté de faire moi-même en consacrant de longues années à l'étude de l'œuvre de Pascal et de Racine en essayant de montrer que la méthode dialectique est de loin la plus efficace lorsqu'il s'agit de comprendre ces phénomènes particulièrement complexes que sont les grandes œuvres philosophiques et littéraires du passé.

Vous ne m'avez cependant pas invité pour parler du passé mais pour traiter un thème hautement actuel : celui des différentes interprétations de la pensée marxiste au xx[e] siècle. Or, c'est là un sujet beaucoup trop riche pour un seul exposé, car la pensée marxiste européenne comprenait jusque vers 1930-1933 de nombreuses discussions vivantes et sérieuses sur les principaux problèmes qui touchent à la vie des hommes et à celle des sociétés, discussions malheureusement presque oubliées aujourd'hui en raison de l'interruption des vingt-cinq ou trente dernières années.

Le sujet qu'on me proposait se trouvait ainsi à la fois trop vaste et particulièrement urgent et actuel. J'ai donc choisi de me limiter à un de ses chapitres constitutifs les plus importants, la théorie marxienne et lukacsienne de la *réification*. Je ne me contenterai naturellement pas d'un exposé historique ; non que je trouve cette partie des analyses marxiennes erronée, elle me paraît même constituer encore un des éléments les plus remarquables de l'œuvre de Marx, mais, contrairement à ce qui se passe pour les sciences naturelles, l'histoire est caractérisée par le fait que les lois constitutives des sociétés humaines changent elles-mêmes avec le devenir de ces sociétés.

Or il est certain qu'au cours des trente-cinq années qui nous séparent du grand ouvrage de Lukacs [1], le monde a profondément changé et nous devons nous demander dans quelle mesure ces anciennes analyses gardent encore leur validité pour la société qui est la nôtre, et que nous essayons de comprendre aujourd'hui.

Et cela vaut *a fortiori* pour l'œuvre encore plus ancienne

1. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewustsein*. Berlin, Malik-Verlag, 1923.

de Marx qui n'est pas pour nous une Bible dans laquelle nous cherchons des formules sacro-saintes, mais l'expression d'une pensée géniale, d'un des efforts les plus extraordinaires pour comprendre la réalité humaine, expression qu'il faut en tout cas connaître mais à partir de laquelle nous devons essayer d'aller plus loin, dans la mesure où cela s'avère possible et même nécessaire.

On a dit à juste titre que nous sommes peut-être des nains à côté des géants du passé mais que lorsqu'un nain se hisse sur les épaules d'un géant cela lui permet de voir plus loin que ne pouvait le faire ce dernier.

C'est dans cette perspective que je vais donc étudier pour commencer l'analyse marxienne de la *valeur*, étroitement liée à ce que Marx appelle le *fétichisme de la marchandise*, et que Lukacs désigne sous le terme de *réification*. Pour fixer cependant la place de ce problème dans l'ensemble du système qu'on désigne habituellement sous le nom de matérialisme historique, je me permettrai de souligner que seule la théorie de la réification permet de comprendre la cohérence de tous les textes marxiens concernant les relations entre « l'infrastructure » et la « superstructure ».

On connaît en effet la longue discussion autour des problèmes du rôle *actif* de la conscience ou au contraire de son caractère de simple *reflet* [1].

En réalité chacune des deux thèses correspond *en partie* à la position de Marx et aucune des deux n'y correspond entièrement. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle chacune peut faire état d'un certain nombre de textes authentiques aussi bien en sa propre faveur que pour critiquer l'autre, alors que la pensée de Marx que nous essaierons de développer bientôt nous paraît être la suivante : l'individu aussi bien que les groupes humains constituent des totalités dans lesquelles on ne saurait qu'arbitrairement découper certains secteurs et en faire des réalités autonomes. Aussi n'y a-t-il pas plus de pensée indépendante du comportement ou de l'affectivité que de comportement indépendant de la conscience, etc... En dernière instance la pensée, l'affectivité et le comportement d'un individu constituent une unité cohérente et significative. Tout au plus faut-il ajouter que lorsqu'il s'agit d'individus cette unité structurelle passe par un très grand nombre de

1. Sans parler des réponses bâtardes ou hybrides qui estompent le problème, du genre de celle exprimée par le terme devenu courant chez certains théoriciens marxistes au cours des dernières années, de « reflet-actif ».

médiations dont le sujet n'est pas ou n'est que très peu conscient et qui, de ce fait, sont difficilement décelables, alors qu'il est incontestablement beaucoup plus aisé de mettre en lumière la cohérence qui régit le comportement, l'affectivité, ou la conscience d'un groupe social à l'intérieur duquel les innombrables écarts individuels s'annulent mutuellement. Sans vouloir assimiler l'étude des faits sociaux à la statistique, il y a une certaine analogie entre cette constatation et le fait qu'il est impossible de dire si Pierre ou Jacques se mariera cette année, aura un enfant, un accident d'automobile, etc..., alors qu'il est par contre toujours possible de prévoir avec une faible marge d'erreur le nombre de mariages, de naissances, d'accidents d'automobile qu'il y aura dans tel pays à tel ou tel jour de l'année prochaine.

Revenons cependant au problème des relations entre « l'infrastructure » et la « superstructure ». La théorie marxienne telle que nous venons de l'exposer implique l'idée que, d'une part, il n'y a pas d'histoire autonome de l'économie, de la pensée, de la religion, etc., mais aussi que, d'autre part, il n'y a pas, si on regarde l'ensemble de l'histoire, de primauté qui revienne de *droit* et *nécessairement* à tel ou tel secteur particulier de la vie sociale. Celle-ci, nous le répétons, constitue toujours une *totalité structurée* avec cette réserve cependant que le type précis de chaque structure particulière varie plus ou moins vite au cours du temps.

Qu'en est-il alors de la célèbre prédominance des facteurs économiques ? Prise dans son ensemble, comme théorie de l'évolution historique, elle signifie chez Marx seulement qu'au cours de toute l'histoire passée, soit à cause de la pauvreté des sociétés primitives, soit à cause de la division des sociétés ultérieures en classes sociales, les hommes ont été obligés de consacrer la plus grande partie de leur activité à résoudre les problèmes qui concernent la production et la distribution des richesses matérielles, c'est-à-dire à ce que l'on nomme habituellement des problèmes économiques. De sorte que dans la mesure même où la vie des hommes constitue une unité qui tend vers la cohérence, la prédominance *quantitative* de l'économique dans la pensée et le comportement des individus aboutit à lui assurer une primauté en tant que facteur dynamique du devenir historique. Il ne s'agit cependant que d'une primauté *de fait* et *non de droit*, qui disparaîtra naturellement le jour où l'acquisition des riches-

ses matérielles passera, grâce au développement des forces productives et à un changement de structure sociale, au second plan de l'activité des individus. C'est le célèbre « saut » du royaume de la nécessité dans le royaume de la liberté. En tout cas, et cela est évident, cette thèse n'implique nullement l'idée d'une passivité particulière de la conscience et de la pensée théorique par rapport à l'activité économique.

Qu'en est-il alors de la théorie de la conscience reflet ? Est-elle entièrement fausse ? Certainement pas. Seulement elle exprime non pas un type *universellement valable* des relations entre l'infra et la superstructure, mais un type particulier de ces relations propre à la société capitaliste classique [1].

Dans celle-ci la conscience tend en effet à devenir un simple reflet, à perdre toute fonction active au fur et à mesure que le processus de la *réification,* conséquence inévitable d'une économie marchande, s'étend et pénètre de l'intérieur tous les secteurs non économiques de la pensée et de l'affectivité.

En principe, la religion, la morale, l'art, la littérature ne sont ni des réalités autonomes, indépendantes de la vie économique, ni de simples reflets de celle-ci. Ils tendent cependant *dans le monde capitaliste* à le devenir au fur et à mesure que leur authenticité se trouve *vidée de l'intérieur* grâce à l'apparition d'un ensemble économique *autonome* qui tend à s'emparer de manière exclusive de toutes les manifestations de la vie humaine. On voit l'importance du phénomène que nous nous proposons d'analyser dans ses grands traits, aujourd'hui.

Pour décrire ce processus, il faut naturellement partir de l'économie et notamment de l'étude de l'économie marchande. Ce qui caractérise celle-ci par rapport aux autres formes de production est ce qu'on pourrait appeler *son universalité et son anarchie.*

En effet, toutes les formes d'organisation de la production qui ont précédé l'économie marchande en général et l'économie capitaliste en particulier étaient caractérisées par l'existence d'unités de production et de consommation à l'intérieur desquelles l'organisation de la production des biens et de leur distribution se faisaient suivant un schème, sans doute très souvent inique et inhumain,

1. Dans ce travail nous employons le terme société capitaliste classique pour désigner à la fois le capitalisme libéral et le capitalisme monopoliste et impérialiste à *faible intervention économique de l'État.*

mais toujours transparent et facilement compréhensible.

Dans toutes ces formes d'organisation, il y avait ainsi toujours une règle traditionnelle, religieuse, rationnelle, etc... qui conférait à certains individus ou à certains groupes d'individus le droit de décider — dans certaines conditions et selon un certain ordre bien entendu — des biens à produire, de la répartition éventuelle du travail à l'intérieur du groupe et de la distribution ultérieure des produits. C'est pourquoi toutes ces formes d'organisation sociale supposaient non seulement une limitation des unités économiques (avant le monde capitaliste ces unités n'ont jamais coïncidé ne serait-ce qu'avec les groupes nationaux) mais aussi une transparence assez grande du caractère *humain et social* de l'organisation de la production.

Ces deux choses disparaissent cependant avec l'extension de l'économie marchande. Celle-ci est d'emblée, sinon réellement, du moins *virtuellement universelle ;* grâce à l'échange un producteur européen peut travailler avec des matières premières venant de l'autre côté du globe et vendre son produit à travers un certain nombre d'intermédiaires à des distances pratiquement illimitées. Sans doute la vie économique n'est-elle devenue que très tard réellement internationale. Il y a cependant dans la production pour le marché dès ses formes les plus simples une possibilité *virtuelle* de surmonter toutes les limitations particulières : nationales, religieuses, sociales, etc... et de s'étendre indéfiniment. Il n'existe pour le commerçant comme tel et pour le producteur, en tant qu'acheteur de matières premières et de force de travail et vendeur de produits, que des êtres qui ont la même qualité *abstraite* d'homme, c'est-à-dire d'acheteur et de vendeur possible, abstraction faite de toute autre particularité sociale. C'est d'ailleurs là, entre autres, le fondement historique de l'idéologie moderne des droits de l'homme, de l'égalité, de la légalité, de la justice universelle, etc...

Mais d'autre part, ce qui caractérise la production pour le marché, c'est aussi l'absence, à tous ses niveaux, d'un organisme réglant à la fois la production et la distribution des marchandises. Sans doute au niveau de l'entreprise individuelle dans le monde capitaliste classique, la production est-elle rigoureusement planifiée mais l'individu ou le groupe d'individus, disons le bureau technique, qui organise rationnellement la production sous l'angle de l'efficacité et de la rentabilité, ne jouit d'aucune autorité lorsqu'il s'agit d'assurer la distribution ; ici il n'y a qu'une

règle : les produits doivent être vendus à un prix suffisamment élevé sur un marché plus ou moins compétitif dans lequel chacun se trouve en face d'acheteurs ou de concurrents qui agissent indépendamment de lui et même à l'encontre de ses intentions. C'est pourquoi ce marché prend pour lui l'aspect d'une *réalité aveugle, objective* et *extérieure*.

Cette absence d'organisme régulateur commun à la production et à la distribution, qui est le propre de toute économie marchande ou capitaliste non planifiée, constitue ainsi la contrepartie de son universalité. C'est ce que nous appelons l'anarchie de la production [1].

Ce qui dans une production marchande remplit la fonction de l'organisme planificateur, c'est précisément le marché et, à l'intérieur de celui-ci, l'échange des marchandises dans une certaine proportion, échange qui dans sa forme immédiate s'appelle *prix*, et dans sa forme pure, abstraction faite de tout déséquilibre entre l'offre et la demande et de toute variation de celles-ci, est appelé par Marx *valeur d'échange*. La réflexion la plus simple permet sans doute de constater que les dispositions individuelles des producteurs, et l'affrontement sur le marché des innombrables vendeurs et acheteurs, aboutissent chaque année au remplacement des forces productives et des matières premières utilisées dans la production, à une augmentation éventuelle de celle-ci et aussi à assurer la consommation effective — suffisante ou insuffisante, c'est là une autre question — de tous ceux qui constituent la société (ouvriers, capitalistes, couches moyennes, etc...).

Seulement, ce résultat n'est pas obtenu par une décision consciente de tel individu ou de tel organisme planificateur, c'est le résultat *objectif* et *involontaire* des heurts entre les acheteurs et les vendeurs sur le marché. Aussi est-il naturel que pour comprendre le mécanisme de la production marchande, il faille commencer comme l'a fait Marx par l'étude de la valeur et des prix :

Dans un grand nombre de textes Marx insiste sur le fait que ce qui, dans une économie marchande caractérise la valeur d'échange, c'est qu'elle transforme la relation entre le travail nécessaire à la production d'un bien et ce bien

1. Nous faisons pour l'instant abstraction des formes modernes d'organisation économique, tant dans le monde socialiste que dans le monde capitaliste qui, dans la mesure où elles réussissent à remplacer le marché, ou à réduire son rôle, aboutissent aussi au dépassement ou au recul de la réification.

lui-même, en *qualité objective de l'objet ;* c'est le processus même de la réification [1].

Que signifie ce terme ? Certainement pas que la « valeur » puisse devenir une qualité de la chose sur le même mode que sa couleur, sa dureté, son odeur, etc... Il s'agit naturellement d'un processus social qui fait que *dans la production marchande,* la valeur se présente *à la conscience des hommes* comme une qualité objective de la marchandise. Analysons donc ce processus d'un peu plus près.

Dans toute économie non marchande ce qui détermine les hommes à consacrer une partie de leurs efforts à la production de certains biens, ce sont les qualités naturelles de ces derniers, qualités qui les rendent aptes à satisfaire les besoins naturels ou sociaux des membres du groupe. Nous appelons ces qualités leur *valeur d'usage.*

Qu'il s'agisse de la chasse dans un clan primitif, du travail agricole d'un serf ou de la corvée sur la terre du seigneur, les hommes ont toujours plus ou moins conscience de la nécessité de produire certains biens pour se nourrir, se vêtir, etc... eux-mêmes ou pour nourrir, vêtir, d'autres membres de la société. Sans doute, vus *par les économistes d'aujourd'hui,* les hommes possèdent-ils aussi, *toujours,* une certaine force limitée de travail et quelqu'un doit-il décider de son utilisation soit pour produire tels biens, soit pour produire tels autres. En ce sens le problème d'une comparaison des biens sous l'angle du *coût en travail social* existe dans n'importe quel ordre économique. Cependant sur ce point deux remarques particulièrement importantes s'imposent.

Pour des raisons sociologiques, aucun système économique précapitaliste ne permet de comprendre l'idée de travail abstrait et donc celle de coût social des produits [2].

1. *Le Capital,* tome I, p. 75, Editions Sociales, Paris : « Le produit du travail est, dans n'importe quel état social, valeur d'usage ou objet d'utilité, mais il n'y a qu'une époque déterminée dans le développement historique de la société, qui transforme généralement le produit du travail en marchandise, c'est celle où le travail dépensé dans la production des objets utiles revêt le caractère d'*une qualité inhérente à ces choses,* de leur valeur. »

CRITIQUE DU PROGRAMME DE GOTHA : Editions Sociales, p. 23.

« Au sein d'un ordre social communautaire fondé sur la propriété commune des moyens de production, les producteurs n'échangent pas leurs produits, de même le travail incorporé dans les produits n'apparaît pas davantage comme *valeur* de ces produits, comme *une qualité réelle possédée par eux,* puisque désormais, au rebours de ce qui se passe dans la société capitaliste, ce n'est plus par la voie d'un détour, mais directement que les travaux de l'individu deviennent partie intégrante du travail de la communauté. »

2. MARX, *Le Capital,* p. 73. « Ce qui empêchait Aristote de lire, dans la forme valeur des marchandises, que tous les travaux sont exprimés ici

En effet dans la conscience des hommes de ces sociétés, les individus qui produisent, leur activité, les biens produits, leur distribution, constituent *une unité indistincte* dans laquelle on ne saurait séparer le travail abstrait de ses manifestations concrètes. Tout autre chose est alors une heure de travail d'un prêtre ou d'un seigneur au Moyen Age et celle d'un esclave ou d'un serf, et cela dans un sens *qualitatif*, de sorte que l'on n'aurait pu dire, ce qui nous semble pourtant *aujourd'hui* tout naturel, que l'heure de travail de l'un « vaut plus » que l'heure de travail de l'autre.

Pour les mêmes raisons, personne n'aurait eu l'idée de présenter cette comparaison sous la forme d'un rapport entre la valeur abstraite (*qualitativement* identique et différente seulement du point de vue *quantitatif*) de deux *biens*.

Passons maintenant de l'économie naturelle à l'économie marchande. Nous avons dit que ce qui caractérise en premier lieu celle-ci est l'absence de plan reliant la production à la consommation [1]. Les marchandises restent sans doute ici aussi des biens utiles et possèdent une valeur d'usage, Cependant si elles aboutissent en dernière instance au consommateur qui recherche cette valeur d'usage, c'est seulement parce qu'elles arrivent d'abord sur un marché où elles sont comparées à d'autres marchandises sous l'angle *purement quantitatif* de leur *valeur d'échange*. C'est pourquoi, lorsque les biens deviennent des marchandises, ils se dédoublent brusquement et présentent deux attributs différents, *en apparence* indépendants l'un de l'autre : une *valeur d'usage* qui intéresse seulement le dernier consommateur lorsque la marchandise a quitté le marché, et une *valeur d'échange* qualitativement identique dans toutes les marchandises et différente seulement par

comme travail humain indistinct et par conséquent égaux, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'équivalence de tous les travaux parce que, et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peut être déchiffré que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire. Mais cela n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où par conséquent, le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises est le rapport social dominant. Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité. L'état particulier de la société dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel de ce rapport. »

1. Le plan a bien entendu beaucoup d'autres fonctions, par exemple celle d'organiser la production, mais ce n'est pas ce qui nous intéresse en ce moment.

sa quantité. C'est cette *valeur d'échange* commune à toutes les marchandises qui permet leur comparaison et leur échange sur le marché.

De même, le travail nécessaire à leur production se sépare alors en deux éléments différents que nous pourrions appeler, l'un *travail concret* (en tant qu'il est travail de cordonnier, tourneur, fraiseur et crée des valeurs d'usage) et l'autre *travail abstrait* (force musculaire, énergie dépensée, etc.), qualitativement identique chez tous les travailleurs productifs, ne différant que par la *quantité* et créant les valeurs d'échange. Rappelons que Marx a toujours considéré la distinction entre ces deux aspects du travail dans une économie marchande comme une de ses découvertes les plus importantes.

Or, si lors de ses premières apparitions le commerce ne touche que des biens en surplus et si l'on ne pratique l'échange qu'aux frontières des communautés on sait que bientôt le marché détruira les anciennes formes économiques pour s'emparer de la production elle-même. Au départ, le groupe produit *pour sa propre consommation* et n'échange que certains biens en surplus contre d'autres qu'il ne peut produire lui-même ; à la fin de cette évolution les groupes ont disparu en tant qu'unités économiques et les individus ne produisent plus que pour la vente.

C'est ainsi que la production pour le marché (et sa forme développée, la production capitaliste) ne contient pas seulement en elle la *possibilité* d'une économie universelle, mais représente aussi un *facteur actif de dissolution* de toutes les anciennes économies naturelles [1] auxquelles elle tend à se substituer.

Examinons cependant d'un peu plus près l'aspect psychologique de la vie économique, dans une économie où l'énorme majorité des biens, sinon leur totalité, est produite pour le marché, et où le prix se substitue à tout autre organisme planificateur [2].

Notre but n'étant pas d'écrire un traité d'Economie Politique, nous n'insisterons pas sur ce qui, dans le fonctionnement du marché, fait qu'au niveau d'une économie mar-

1. Nous employons ce terme pour désigner par rapport à l'économie marchande toutes les formes d'organisation économique impliquant un organisme de planification de la production et de la consommation.

2. Ce terme peut paraître impropre pour désigner à la fois les paysans qui organisent l'économie d'une famille au Moyen Age et la commission planificatrice d'une économie socialiste. Les différences sont sans doute énormes, mais la fonction économique est, par certains côtés qui nous intéressent ici, analogue.

chande simple, les prix oscilleraient autour de la valeur, alors que dans une économie capitaliste libérale ils oscilleraient autour d'un niveau assurant à tous les capitaux le même taux de profit moyen et que, dans les deux cas, ce point d'équilibre assurerait en même temps la production d'un ensemble de biens dont les aspects concrets, les valeurs d'usage, correspondraient à la reproduction et à la consommation de la société [1]. Ce qui nous intéresse pour comprendre le phénomène de la réification, c'est le mécanisme psychique, à travers lequel ont lieu tous les processus.

Partons dans ce travail (qui, cela va de soi, ne sera qu'une étude schématique et sommaire du phénomène) d'une constatation d'autant plus importante, qu'elle constitue une des pièces maîtresses de l'économie libérale classique. Dans une société capitaliste idéale, dans laquelle rien n'entraverait le libre jeu de la concurrence, les choses iraient au mieux — selon les grands économistes libéraux — car chaque entrepreneur essayant de réaliser un profit aussi grand que possible serait obligé de baisser les prix pour lutter efficacement contre ses concurrents. Il *agirait ainsi de surcroît et sans le vouloir consciemment*, dans l'intérêt des consommateurs qui obtiendraient les marchandises aux prix les plus bas.

Bien que cette vue soit *inexacte*, en tant que description de la formation des prix, nous nous attacherons ici seulement à l'*analyse rigoureuse* des *mécanismes psychologiques* par lesquels des *équilibrations et aussi les valeurs humaines de solidarité* se réalisent — lorsqu'elles se réalisent — dans le monde capitaliste. Les théoriciens mêmes du capitalisme libéral nous disent que cela se fait *implicitement* sans que les hommes le veuillent, *malgré* et *contre* la volonté des individus. Dans le monde fictif des économistes classiques, monde qui n'est qu'une extrapolation schématique et idéalisée du monde capitaliste réel, les individus seraient de parfaits égoïstes, indifférents et insensibles aux souffrances, aux aspirations et aux besoins de leurs semblables, mais qui passeraient (c'est en cela que consiste l'idéalisation) leur temps à aider ces derniers *sans le vouloir*.

Ajoutons que ce schème de pensée, loin d'être particulier aux économistes, exprimait à tel point la structure essentielle de la réalité capitaliste en train de naître que

1. Une remarque en passant. C'est pour expliquer ce *dernier* point que la théorie de « l'utilité marginale » peut avoir un certain intérêt théorique.

nous le retrouvons dès le XVII[e] siècle, dans une lettre de Descartes à la Princesse Elisabeth où il écrit que « Dieu a tellement établi l'ordre des choses et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société qu'encore que chacun rapportant tout à soi-même et n'ayant aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait dans un siècle où les mœurs ne fussent pas corrompues » (Lettre du 6 octobre 1645). Nous le trouvons aussi chez Leibniz lorsqu'il enseigne que, bien que les monades n'aient ni portes ni fenêtres, leur ensemble réalise « le meilleur des mondes possible », et enfin, *dans une perspective critique*, chez Kant, lorsqu'il oppose l'impératif catégorique à la vie réelle où un commerçant qui « établit un prix fixe le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui aussi bien que n'importe qui, car son intérêt l'exige et l'on n'a pas le droit de supposer qu'il dût éprouver par-dessus le marché de la sympathie pour ses clients de façon à ne pas faire, par affection pour eux en quelque sorte, des prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre ; l'action n'étant donc accomplie ni par devoir ni par sympathie, mais seulement dans une intention intéressée ». L'analogie entre tous ces raisonnements est évidente.

Après les relations entre hommes, abordons maintenant un autre aspect complémentaire de la vie économique, la relation des hommes avec les choses. Dans toutes les formes de sociétés les hommes produisent — nous l'avons déjà dit — des objets pour leur propre consommation ainsi que pour celle des autres membres du groupe. Seulement, dans toutes les formes sociales précapitalistes, la raison *consciente* qui pousse les hommes à employer leur travail à la production de certains biens, ou à obliger les autres hommes à le faire, c'est leur *valeur d'usage*, la diversité multiple des objets produits qui leur permet de satisfaire les besoins humains. Sans doute l'ordre social de la plupart des sociétés du passé était-il fondé sur l'oppression brutale, sur les privilèges d'une petite minorité et l'exploitation du grand nombre des travailleurs. Néanmoins, à travers cette oppression et cette injustice, s'établissait toujours plus ou moins clairement une relation *réelle* et *consciente* entre les producteurs et *la valeur d'usage* des biens produits.

Dans cette structure commune aux différents ordres sociaux non capitalistes, le développement de *la production pour le marché* a introduit une modification radicale. A

côté de *la valeur d'usage* et, en grande mesure à la place de celle-ci, il a créé et développé la valeur économique, *la valeur d'échange*. C'est pourquoi, aujourd'hui, les industriels ne produisent plus les biens devenus *marchandises* en fonction de leurs valeurs d'usage diverses et multiples, qui permettraient de satisfaire les besoins variés de leurs semblables, mais pour réaliser leur *valeur d'échange* commune *qualitativement identique* dans toutes les marchandises qui arrivent sur le marché. Il est vrai que la valeur d'usage n'a pas perdu toute réalité : on ne peut vendre une marchandise, réaliser sa valeur d'échange, que dans la mesure où elle présente une valeur d'usage pour le dernier acheteur. Néanmoins, tant qu'elle n'a pas quitté le cercle des relations interhumaines, tant qu'elle en est encore au stade de la production et de la vente, sa *valeur d'échange* occupe uniquement la conscience des hommes, la valeur d'usage n'a d'importance que par rapport à celle-ci. Un fabricant de chaussures ne se demande pas si ses chaussures sont bonnes, mais si elles sont vendables ; leur qualité ne l'intéresse que dans la mesure où elle facilite ou, au contraire, rend plus difficile l'écoulement de sa production. Et, même le consommateur, lorsqu'il décide d'acheter une paire de chaussures, pense d'abord au prix qu'il peut y mettre ainsi qu'au prix moyen des chaussures sur le marché à l'instant où il va s'en porter acquéreur. Combien de fois achetons-nous telle ou telle marchandise, non parce qu'elle est belle ou bonne, ni même parce que nous en avons besoin, mais parce qu'elle est « avantageuse », c'est-à-dire un peu moins chère que le prix courant. Certes, il arrive sans doute un instant où la « marchandise » devient objet concret, où la valeur d'échange disparaît pour faire place à la valeur d'usage ; mais ce n'est que lorsqu'elle a quitté la sphère des relations interhumaines générales, la sphère de l'échange, pour rentrer dans ce que nous appellerons la *sphère privée*, la sphère de la consommation. Ici l'individu est seul devant les biens qu'il consomme, ou bien, s'il s'agit encore de relations interhumaines, ce sont des relations *familiales* ou *d'amitié*, qui elles, précisément parce qu'elles sont privées, c'est-à-dire plus ou moins soustraites à l'action *immédiate* du marché, sauvegardent encore dans une certaine mesure l'altruisme et la solidarité inter-individuelle.

La parenté entre nos deux analyses est évidente : comme la valeur d'usage, la solidarité consciente et voulue entre les hommes est reléguée dans le domaine « privé » des

relations de famille ou d'amitié ; dans les relations interhumaines générales, et notamment économiques, par contre, la fonction de l'une et de l'autre est devenue *implicite,* obscurcie par les seuls facteurs agissant l'égoïsme de « l'homo-œconomicus », qui administre rationnellement un monde abstrait et purement quantitatif de « valeurs d'échange ».

Soulignons l'importance capitale de ces deux phénomènes pour la structure psychique des hommes vivant dans le monde capitaliste. Tout d'abord ils doivent nécessairement amener la rupture des relations immédiates entre les hommes et la nature. La valeur d'usage était liée à l'aspect sensible et divers des choses naturelles ou fabriquées ; la valeur d'échange fait abstraction de toute qualité sensible — et commune à toutes les marchandises —, ne connaît plus que des différences de *quantité.* Tout élément qualitatif est éliminé de manière radicale. Les résultats de cette transformation n'ont d'ailleurs pas été entièrement et uniquement négatifs ; ils ont favorisé entre autres dans la Grèce antique, et plus tard dans l'Europe occidentale du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, la naissance et le développement d'une physique mécaniste affirmant le caractère illusoire de toutes les qualités sensibles et réduisant l'univers physique à des éléments étendus et quantitatifs. Il n'en est pas moins vrai que le développement de la production capitaliste fondée sur le facteur purement quantitatif de la valeur d'échange a fermé progressivement la compréhension des hommes aux éléments qualitatifs et sensibles du monde naturel. La sensibilité à ces éléments est devenue de plus en plus le privilège « des poètes, des enfants et des femmes », c'est-à-dire des individus en *marge de la vie économique.*

Cette transformation ne se limite pas aux rapports entre les hommes et la nature ; elle touche aussi les relations des hommes entre eux, bien que là non plus ses résultats ne soient pas purement et uniquement négatifs. A la création d'une physique scientifique, au niveau des relations entre les hommes et le monde naturel, correspond sur le plan des relations sociales l'affirmation de la *liberté individuelle* comme valeur et la notion de la *justice* comme droit reconnu à chaque individu de faire dans la sphère de sa liberté tout ce qui n'empiète pas sur la liberté des autres. Il n'en est pas moins vrai que, même en nous limitant provisoirement au plan de l'économie, l'individu, l'ouvrier notamment, n'est plus, comme l'artisan du Moyen Age, un

homme irremplaçable en tant qu'il est seul à produire tels ou tels objets qu'un autre produirait différemment ; il est devenu un producteur de *marchandises* de *valeurs d'échange* [1] et comme tel un élément *interchangeable* d'un calcul compliqué peut-être, mais en tout cas *rationnel*. Son travail n'est plus le travail de tel ou tel individu ; dans la comptabilité de l'entreprise, c'est le travail d'un ouvrier anonyme qui coûte telle somme et rapporte tel profit. Et le phénomène s'étend aussi aux relations entre industriels ou commerçants. C'est un des caractères fondamentaux de la société capitaliste de masquer les relations sociales entre les hommes et les réalités spirituelles et psychiques en leur donnant l'aspect d'attributs naturels des choses ou de lois naturelles [2]. C'est pourquoi les relations d'échange entre les différents membres de la société — transparentes et claires dans toutes les autres formes d'organisation sociale — prennent ici la forme d'un attribut de choses mortes : le prix.

« Une paire de chaussures coûte cinq mille francs. » C'est l'expression d'une relation sociale et implicitement humaine entre l'éleveur de bétail, le tanneur, ses ouvriers, ses employés, le revendeur, le marchand de chaussures et enfin le dernier consommateur. Mais rien de tout cela n'est visible ; la plupart de ces personnages ne se connaissent même pas et ignorent jusqu'à leur existence mutuelle. Ils seraient tout étonnés d'apprendre l'existence d'un *lien* qui les unit. Tout cela s'exprime par un seul fait : « une paire de chaussures coûte cinq mille francs ».

Or, ce n'est pas là un fait isolé, c'est au contraire le phénomène social fondamental de la société capitaliste : la transformation des relations humaines qualitatives en *attribut quantitatif des choses inertes,* la manifestation du travail social nécessaire employé pour produire certains biens comme *valeur,* comme *qualité objective de ces biens ;* la réification qui s'étend par la suite progressivement à l'ensemble de la vie psychique des hommes où elle fait prédominer l'abstrait et le quantitatif sur le concret et le qualitatif.

En effet, pour l'industriel ou le commerçant, dans une économie capitaliste la valeur d'usage de ses produits n'est qu'un détour inévitable à travers lequel il doit retrouver une *valeur plus grande* que celle dont il était parti : une plus-value, un profit.

1. Encore les produit-il *pour un autre.*
2. D'où le nom de *réification* (Verdinglichung).

Or pour y arriver il doit tout d'abord procéder à l'intérieur de la production d'une manière aussi rationnelle que possible, c'est-à-dire transposer d'emblée tous les éléments qualitatifs de la production (main-d'œuvre, matières premières) en éléments quantitatifs de l'ordre du prix de revient, du rendement, etc..., c'est-à-dire de l'ordre de la valeur.

Deuxièmement, si la volonté consciente du capitaliste intervient pour organiser le processus de production, celui-ci se trouve par contre au départ, lorsqu'il s'agit d'acheter la main-d'œuvre et les matières premières, et surtout à la fin de ce processus lorsqu'il s'agit de vendre les produits, en face d'un marché, sur lequel les événements se présentent comme le résultat de lois aveugles indépendantes des volontés individuelles et régies par les prix, c'est-à-dire par les qualités objectives des choses. C'est ainsi que dans ce domaine fondamental de la vie humaine qu'est la vie économique, l'économie marchande masque le caractère historique et humain de la vie sociale transformant l'homme en élément passif, en *spectateur* d'un drame qui se renouvelle continuellement et dans lequel les seuls éléments réellement actifs sont les choses inertes.

Loin d'être une simple vue de l'esprit cette distorsion est une réalité psychique profonde qui s'exprime jusque dans le langage. Nous employons couramment des expressions en soi absurdes mais que tout le monde comprend, comme : « l'entreprise marche bien », « le cuivre monte », « les marchandises ne sont pas arrivées ». Marx écrivait dans le *Capital* qu'on arrive ainsi à un aspect manifeste des relations économiques et sociales, merveilleusement caractérisé par l'expression d'un personnage shakespearien : « Etre un homme bien fait est le résultat des circonstances, mais savoir lire et écrire, cela nous vient de la nature. »

Il faut d'ailleurs ici ajouter une remarque qui demande de plus amples développements et surtout des contrôles historiques longs et difficiles à effectuer. En effet, en sus de la réification étudiée par Marx et qui est due à la production marchande, il est probable que la structure *capitaliste* de l'économie renforce encore l'autonomie des choses inertes par rapport à la réalité humaine.

Dans toute société l'activité sociale est étroitement liée aux objets physiques. Les hommes agissent tous ensemble sur la réalité non humaine, et cette réalité se transforme continuellement sous l'action des hommes.

Il est probable que pour pouvoir agir sur cette réalité, les hommes ont été obligés dans toute société de séparer l'aspect cognitif de la réalité physique, de leurs relations actives ou affectives avec elle, créant ainsi un *monde* dont on peut parler sur le mode *théorique*, sur le mode de la *constatation*. Il est aussi probable que pour le faire ils ont été finalement obligés pendant toute leur histoire de relier ces tableaux continuellement changeants que sont les données empiriques immédiates à des invariants conceptuels dont un des plus importants pour la vie quotidienne a été celui de l'*objet*, de la *chose*.

Néanmoins le problème se pose de la structure que prend, pour la conscience des hommes, dans les différentes sociétés, la relation entre ces invariants et le devenir en général et celle qui existe en particulier entre les choses et l'action humaine qui les transforme. (Je veux parler par exemple du rapport qui existe entre la maison et l'action des hommes qui l'habitent et la transforment continuellement jusqu'au jour où ils la démolissent.) Dans les *Thèses sur Feuerbach*, Marx a posé ce problème au niveau essentiel des rapports entre la perception et l'activité perceptive. De nos jours Jean Piaget a retrouvé les positions de Marx dans ses études expérimentales sur la perception [1].

Or il nous paraît hautement probable que, dans la société capitaliste, le fait qu'à chaque instant la propriété du produit soit intégralement *séparée* de ses producteurs, que l'ouvrier produise des objets qui ne lui appartiennent pas, contribue à rendre la catégorie de l'invariant, de la chose, autrement prépondérante par rapport au devenir, la théorie autrement prépondérante par rapport à l'activité transformatrice des hommes qu'elles ne l'ont été dans toutes les autres formes d'organisation sociale.

D'autre part, Marx l'a suffisamment mis en lumière, dans le monde capitaliste l'activité humaine n'est pas seulement séparée de ses produits mais se trouve elle-même assimilée aux choses dans la mesure où la force de travail devient *une marchandise* qui a une *valeur* et un *prix propres*. Cela se manifeste aussi bien dans la comptabilité des entreprises que dans l'Economie Politique où la force de travail est considérée comme un simple élément du capi-

1. Ce problème est aussi posé d'une manière particulièrement suggestive et claire dans une attrape enfantine : Jeannot a un couteau, un jour il en fait changer le manche, deux mois plus tard il fait changer la lame. Est-ce toujours le couteau de Jeannot ?

tal circulant qui ne se distingue en rien des autres éléments de celui-ci (matières premières, etc... [1]).

Enfin il faut ajouter que, exactement comme la production capitaliste a tendance à s'étendre et à se substituer aux autres formes de production, rendant ainsi la réalité conforme à ses propres catégories, elle a aussi, pendant une très longue période qui est en train d'être dépassée seulement de nos jours grâce à l'automation, transformé effectivement la situation d'une grande partie de la classe ouvrière en réduisant la qualification et avec elle les différences entre les individus, rendant ceux-ci interchangeables et assimilant ainsi leur activité concrète à ce travail abstrait, simple et socialement nécessaire, qui est le fondement de la valeur d'échange.

En résumé, l'économie marchande et notamment l'économie capitaliste tend à remplacer dans la conscience des producteurs la valeur d'usage par la valeur d'échange et les relations humaines concrètes et significatives par des relations abstraites et universelles entre vendeurs et acheteurs ; elle tend ainsi à substituer dans l'ensemble de la vie humaine le quantitatif au qualitatif.

De plus, elle sépare le produit du producteur et renforce par cela même l'autonomie de la chose par rapport à l'action des hommes et au devenir.

Elle fait enfin de la force de travail une *marchandise* ayant une *valeur* — et cela signifie qu'elle transforme là aussi une réalité humaine en chose — et augmente pendant une très longue période historique le poids du travail non qualifié ou peu qualifié, par rapport au travail qualifié, remplaçant même, sur le plan de la réalité immédiate, les différences qualitatives par de simples différences de quantité.

II

Or, les conséquences de la *réification* dans tous les domaines de la vie humaine non proprement économiques sont considérables.

La première et la plus importante nous paraît être la formation de l'Etat bureaucratique moderne. Max Weber a déjà remarqué que le développement d'une production

1. On sait que dans le *Capital* la distinction fondamentale qui s'ajoute et passe au premier plan par rapport à celle entre capital fixe et capital circulant est celle entre *capital constant* et *capital variable*, c'est-à-dire entre objets et travail humain.

capitaliste au-delà d'un certain niveau est inconcevable sans une administration et une justice institutionalisées, dont on puisse prévoir les décisions afin de les intégrer à l'avance à la comptabilité des entreprises, c'est-à-dire sans une administration et une justice dont les décisions soient régies par des principes généraux formels et abstraits, qui ne sauraient être mises en question dans chaque cas particulier même au nom de considérations humanitaires. C'est là sans doute une importante garantie des citoyens contre l'arbitraire des fonctionnaires et des juges, mais cela entraîne aussi une institutionalisation et un formalisme qui dans chaque cas précis peuvent devenir absurdes.

La nécessité de punir les criminels et celle de faire respecter et durer un certain ordre dans les relations sociales sont des faits communs à toutes les sociétés divisées en classes antagonistes ; il a cependant été réservé aux sociétés partiellement capitalistes de l'antiquité et aux sociétés capitalistes modernes d'instaurer un formalisme juridique qui transformât le juge en une sorte d'automate appliquant souvent contre sa volonté une loi abstraite et rendant des sentences qui, pour être strictement légales, n'ont plus grand-chose à faire avec l'équité et les catégories humaines.

Mais pour l'économie capitaliste, c'était là une nécessité inéluctable. Le conflit juridique étant une des éventualités de la production il fallait le rendre *calculable* pour pouvoir l'intégrer au calcul rationnel des risques de l'entreprise. Il fallait, pour employer une image de Max Weber, que la justice devînt une sorte d'automate qui permît à l'entrepreneur de prévoir avec certitude la sentence qu'il obtiendra en appuyant sur le bouton de la procédure et en glissant un jeton représentant telle ou telle somme dans la fente des frais. Sans doute la constitution d'une justice formelle a-t-elle eu ses aspects *positifs*, car elle a réduit dans une large mesure l'arbitraire du pouvoir personnel ; il n'empêche qu'elle a éliminé aussi les considérations humaines du fonctionnement de l'appareil judiciaire, les remplaçant par une loi impersonnelle abstraite et réifiée. A Rome où le capitalisme n'était encore que partiel, certaines expressions courantes comme : « Summum jus summa injuria » ou « Fiat justitia pereat mundus » semblent avoir conservé la réaction populaire à la constitution d'un droit abstrait et réifié [1].

1. Il faut d'ailleurs distinguer ici un formalisme archaïque d'origine religieuse de la constitution d'un formalisme juridique proprement dit. C'est

Et si de nos jours des institutions comme le jury, le juge pour enfants, les circonstances atténuantes et la condamnation avec sursis ont, en droit pénal, introduit une certaine élasticité qui permet de tenir compte de la personne de l'inculpé et de la situation concrète dans laquelle il a commis son acte, ce qui montre que la réification perd du terrain dans certains secteurs, le formalisme reste strict et rigoureux en droit civil et commercial où il touche directement la comptabilité des entreprises.

Bien entendu, à travers la réification, les relations fondamentales continuent à exister et à remplir leur fonction : le boulanger cuit le pain que mangera le cordonnier et celui-ci fait des chaussures que portera, entre autres, le boulanger ; le juge, par ses sentences, assure la durée et le fonctionnement de l'ordre existant. Mais ces fonctions ne sont plus remplies qu'*implicitement ;* elles s'affaiblissent et trop souvent disparaissent entièrement de la conscience des hommes, et même les quelques vestiges qui s'y trouvent encore n'ont plus de contact *immédiat* avec la vie et l'action quotidienne. D'une manière *immédiate,* le juge applique la loi, le boulanger fait du pain pour le vendre et obtenir de l'argent. Pour le juge, l'inculpé n'est qu'un être abstrait ; pour le boulanger, l'acheteur n'est qu'une sorte d'automate qui entre dans la boutique, prend la marchandise et met l'argent sur le comptoir. Et d'ailleurs, le boulanger lui-même, *pour la plus grande partie de sa vie et de sa personne,* n'est plus qu'un automate qui fait l'action inverse. Il est vrai que ces deux automates sont des hommes qui doivent entrer en contact, parler ensemble, parfois, dans la grande bourgeoisie intellectuelle et financière, entretenir des relations sociales, se rencontrer aux mêmes endroits, etc... Mais tout cela n'est plus *essentiel,* ce n'est plus que le décor inévitable du seul fait fondamental, une chose inerte — la marchandise — s'échange contre une autre chose inerte, l'argent. D'un côté et de l'autre, la vie psychique des hommes n'est plus qu'un prolongement, un accessoire de la seule réalité active et agissante : les choses inertes. Pour les rentiers, l'argent augmente et se reproduit de lui-même comme un être vivant. Le langage reflète cette situation. On dit « l'argent travaille », « le capital produit », « le revenu de la terre », etc...

C'est pourquoi tout ce que ces gens se disent encore lors-

là bien entendu un problème complexe et qui demanderait des recherches approfondies.

qu'il ne s'agit pas de leurs intérêts immédiats devient faux, conventionnel et artificiel. C'est la psychologie du vendeur qui loue professionnellement sa marchandise — même s'il sait que c'est la pire des camelotes —, qui est toujours aimable avec le client — même si au fond il voudrait l'envoyer à tous les diables. La phrase, le bavardage, le mensonge conventionnel, la démagogie politique et sociale deviennent le phénomène général envahissant presque toute l'existence de la plupart des hommes et pénétrant parfois jusqu'aux racines les plus cachées de leur vie personnelle ou même de leurs relations érotiques, car l'amour se transforme, lui aussi, trop souvent en décor extérieur et conventionnel du mariage de raison — c'est-à-dire d'affaires —, comme les relations de parents à enfants, de frères à sœurs deviennent souvent, elles aussi, des problèmes de rang social ou d'héritage.

Ainsi l'homme se mue de plus en plus en automate, subissant passivement l'action de lois sociales qui lui sont entièrement extérieures.

Implicitement sa vie psychique, sa « personne », son « esprit » perdent tout contact *essentiel* avec une matière qui lui apparaît soit comme étrangère soit comme en dernière instance irréelle. (Les deux positions correspondent au dualisme cartésien et à l'idéalisme fichtien.)

Dans la sphère « privée » des relations familiales et de l'amitié [1] — sphère plus éloignée de toute activité économique et même de toute activité publique —, les valeurs humaines de solidarité restent cependant moins altérées et l'emprise de la réification quoique réelle est moins accentuée. Cela engendre un *dualisme psychique* qui devient *une des structures fondamentales de l'homme dans le monde capitaliste.* L'individu peut à la rigueur rester humain dans ses rapports avec sa femme, ses enfants, ses amis. Dans le reste de son activité sociale il doit cependant se conformer à l'ordre existant, avec ses lois écrites ou non écrites, l'ordre du marché fondé sur le jeu des égoïsmes rationnels, s'il est industriel ou commerçant, les ordres du patron, s'il est

1. Il ne faut pas confondre cette distinction entre la « vie privée » et la vie professionnelle avec celle que Marx a étudiée surtout dans ses écrits de jeunesse entre la sphère privée et égoïste de la société civile et la sphère de l'universalité aliénée de l'Etat.

En réalité une analyse exhaustive devrait distinguer trois secteurs séparés et contradictoires de la vie psychique des individus dans la société capitaliste :

a) l'individu privé (famille, amis, etc...) ;
b) le bourgeois (vie professionnelle, activité économique, etc.) ;
c) le citoyen.

ouvrier ou employé, les ordres des supérieurs et les règlements généraux s'il est fonctionnaire. Et cela sous peine de ruine et de mort sociale ou économique.

L'homme devient ainsi esclave de lois abstraites et de choses inertes et cela jusqu'aux échelons les plus élevés. « Le roi est le premier serviteur de son Etat », disait le grand Frédéric, et le petit entrepreneur devient le serviteur de son entreprise. Ce dualisme, qui s'exprime jusque dans la comptabilité, où toutes les dépenses personnelles de l'industriel sont inscrites au débit comme « frais » qui s'opposent aux « gains » positifs de l'entreprise, recèle en soi des dangers considérables de barbarie dont nous parlerons plus loin, dangers que le capitalisme libéral et réifié avait tempérés par l'anarchie et l'individualisme qu'il impliquait mais qui n'étaient pas moins réels et menaçants. Charlie Chaplin l'a merveilleusement compris et exprimé dans son « *Monsieur Verdoux* », le monstre par désir de respectabilité et de tendresse familiale. Bert Brecht a traité ce même sujet dans « *La bonne âme de Se-tchouan* ». L'histoire de Mr. Jekill et Mr. Hyde exprime une réalité humaine fondamentale engendrée et créée constamment d'une manière plus ou moins intense par la société capitaliste, chez tous les individus qui subissent et surtout acceptent l'action de la réification.

De temps à autre il est vrai, de grands cataclysmes sociaux, tout en renforçant la réification chez les uns, remettent à nu, chez les autres, la véritable réalité sociale et humaine. Il arrive alors que le boulanger et le cordonnier, parfois même le patron et l'ouvrier, se rappellent qu'ils sont ensemble des hommes qui défendent la liberté devant l'oppression, et même les tenants de l'esprit pur : peintres surréalistes, poètes hermétiques, philosophes de l'individualisme farouche, comprennent que leur peinture, leur poésie et leur philosophie n'ont aucune valeur spirituelle tant qu'elles n'ont pas réussi à s'incarner, à trouver le contact avec le peuple, avec la réalité et la matière pour devenir des réalités actives et agissantes.

Malheureusement, il ne faut pas se faire d'illusions, tant que la société bourgeoise et capitaliste continue à exister, de pareils états d'esprit restent l'expression d'une situation exceptionnelle qui ne survit pas longtemps. Il suffit que l'équilibre soit rétabli pour que le *mécanisme* (le mot ici n'est pas un hasard) de la vie sociale quotidienne rétablisse la réification et que l'on retombe dans l'ancien état de choses.

III

Les conséquences de la réification s'étendent bien entendu à tous les domaines de la vie sociale et intellectuelle où il faudrait les analyser à l'aide de monographies autrement étendues que l'esquisse que nous essayons d'ébaucher ici. Vers 1923 Lukacs a élaboré les premiers éléments d'une pareille analyse appliquée à la philosophie classique allemande [1]. Il semble que des psychiatres contemporains aient pu aussi s'en servir comme concept opératoire dans l'analyse de certains états schizoïdes [2] mais la plus grande partie du travail reste bien entendu à faire.

Ce qui nous intéresse ici est la modification que le processus de réification entraîne dans la nature des relations entre l'infra et la superstructure. Dans son ensemble le phénomène est général. Ce que nous désignons par le terme *réification* étant en premier lieu l'apparition dans la vie sociale des *processus économiques* en tant que *phénomènes autonomes* et par cela même *purement quantitatifs*, sa première conséquence est de soustraire presque entièrement ces phénomènes à l'action de la superstructure en renforçant au contraire leur action sur celle-ci.

Cette tendance générale prend cependant dans chaque domaine particulier des formes différentes et — si limité que soit l'espace dont nous disposons — nous ne pouvons éviter de distinguer au moins deux structures distinctes : les domaines plus étroitement liés à la vie économique, le droit et la politique, et les domaines plus éloignés de celle-ci : la vie intellectuelle, morale, religieuse, etc...

En ce qui concerne le droit, il touche de trop près la vie économique pour que — sauf en des situations exceptionnelles et transitoires (marché noir, etc...) — un décalage important, s'étendant à un grand secteur de la production, soit possible [3]. Aussi le développement de la production

1. Georg Lukacs. *Op. cit.*, chap. 4.

2. Il s'agit surtout des travaux en préparation du Docteur Joseph Gabel. Voir aussi du même auteur *La Réification, essai d'une psychopathologie de la pensée dialectique*, Esprit, 1951. *Kafka romancier de l'aliénation*, Critique, novembre 1953, n° 78 et *Die Verdinglichung in Camus « l'Etranger »*, Jahrbuch für Psychologie und Psychoterapie, 1957, n^{os} 1-2.

Précisons cependant qu'il y a une différence radicale entre notre conception de la réification et celle du docteur Gabel qui nous paraît plus bergsonienne que marxiste et lukacsienne.

3. Tant qu'il s'agissait seulement de commerce et d'un secteur réduit de la production, de tels décalages ont cependant pu exister de manière prolongée, tel celui entre l'interdiction du prêt à intérêt dans le Droit Canon et son existence réelle sous des formes plus ou moins détournées dans la société.

capitaliste en Europe occidentale a-t-elle entraîné une transformation radicale de la superstructure juridique qui est devenue de plus en plus un simple reflet de la vie économique.

Quant au politique, ce qui caractérise les formations sociales non capitalistes est précisément sa symbiose totale avec l'économique et l'impossibilité de les distinguer l'un de l'autre. Il suffit de penser aux redevances et aux corvées féodales par exemple ou aux tributs des provinces dans la Rome antique pour voir à quel point il est difficile d'y séparer l'économique proprement dit de la force politique de coercition.

Au risque de nous répéter, il nous faut rappeler que *l'économique comme phénomène autonome est propre à la production marchande* et que son apparition entraîne nécessairement l'apparition concomitante d'un domaine politique propre qui n'existait pas auparavant [1]. Dans la mesure en effet où la réification est liée à l'existence d'une économie autonome ayant ses lois propres de fonctionnement, elle tend à réduire à l'extrême le domaine politique de l'Etat en faisant de ce dernier simplement le gendarme et l'administrateur des intérêts *communs* de la classe dominante. C'est l'idéologie libérale et dans une très grande mesure — malgré les apparences — la réalité des relations entre l'économie et l'Etat jusqu'à la veille de la dernière guerre mondiale (plus exactement jusqu'à l'hitlérisme et au New-Deal) [2].

Ainsi le développement d'une économie capitaliste anarchique tend-il à réduire aussi bien le droit que l'Etat en tant que réalité politique à des expressions qui se veulent bien entendu actives et autonomes, mais qui sont en réalité

1. Un des principaux griefs du R.P. J. Calvez contre la pensée de Marx provient simplement du fait qu'il n'a pas tenu compte de l'analyse de la réification. Il voit en effet une *incohérence interne* de cette pensée dans le fait d'expliquer *l'accumulation courante* comme un phénomène purement *économique*, et au contraire *l'accumulation primitive* comme phénomène *social* entaché de violence, de ruse, etc...

Malheureusement le R.P. Calvez n'a pas remarqué que pour Marx il n'y a de phénomène purement *économique* qu'à l'intérieur du capitalisme, alors que la naissance de celui-ci dans le sein des formations sociales antérieures ne saurait être, comme tout ce qui caractérise la vie sociale des formations non capitalistes, qu'un phénomène social global. La pensée de Marx est — sur ce point — rigoureusement cohérente.

2. Nous savons naturellement que ce schème est extrêmement général et que la réalité (bonapartisme, politique coloniale, influence traditionnelle des hobereaux en Allemagne, etc... par exemple) est bien plus complexe. Il correspond néanmoins à une réalité qui est à la base des analyses marxiennes. Voir notamment l'étude du correspondant psychique de la séparation entre l'économique et le politique, le dédoublement de l'individu en bourgeois, membre de la société civile et citoyen de l'Etat.

plus ou moins passives — ou, plus exactement tendant vers une passivité totale sans jamais l'atteindre réellement — de la seule réalité effectivement et *essentiellement agissante :* la vie économique et les intérêts des classes dominantes.

Quant au secteur proprement spirituel de la superstructure — la religion, la morale, la vie intellectuelle, la littérature, l'art, la philosophie —, le même processus s'y exerce à un degré incomparablement plus poussé. Pour s'en rendre compte il suffit de mentionner un fait aussi caractéristique qu'éloquent. L'apparition dans le monde capitaliste de phénomènes économiques autonomes a eu pour conséquence naturelle la constitution d'une science qui étudie ces phénomènes et qui est naturellement elle aussi propre à la société capitaliste : l'Economie Politique. Or, si on peut à la limite imaginer un traité d'Economie Politique qui ignorerait tout problème juridique ou politique, bien que la plupart des lecteurs ne manqueraient pas de ressentir cette omission comme une lacune, on serait inversement plutôt étonné de rencontrer dans un pareil traité des considérations religieuses, esthétiques, littéraires ou philosophiques et ce serait effectivement une exception hautement insolite.

Ajoutons qu'inversement, personne ne s'étonnerait plus aujourd'hui de rencontrer une analyse de la vie économique dans une étude sur la philosophie, la littérature ou l'art.

Cette constatation consacre simplement ce trait fondamental de la structure d'une société capitaliste classique [1] : dans une telle société l'économie — qui est le secteur le plus étendu de la vie sociale — jouit d'une autonomie presque totale, et si elle subit encore dans une faible mesure l'action de la vie juridique et politique, elle est par contre entièrement soustraite à toute action de la religion, de la morale et de la vie intellectuelle alors qu'elle continue à agir puissamment sur elles.

Or, déjà le simple fait que la religion, la morale, la philosophie, la littérature, etc... n'agissent plus que sur le secteur réduit et inessentiel de la vie du groupe qu'on désigne sous le nom de « vie privée », qu'elles ont perdu toute action sur la vie économique, leur enlève une grande partie de leur authenticité.

1. Il serait difficile d'écrire une étude sur la vie économique des sociétés primitives ou du monde féodal en ignorant par exemple la vie religieuse de ces sociétés.

Il nous faut cependant ajouter quelques précisions. Si l'on veut donner au mot « authenticité » un sens scientifique opératoire (et même tout simplement si l'on veut faire une phénoménologie valable de l'authenticité) il est indispensable de distinguer l'authenticité subjective de l'authenticité objective : car précisément la perte de toute influence sur la vie sociale et économique, le cantonnement dans le secteur privé de la conscience individuelle peut donner aux phénomènes religieux, moraux, esthétiques etc... un excès d'authenticité subjective qui n'est que la contrepartie d'une radicale inauthenticité objective.

C'est la clef de l'art et de la philosophie romantiques qui à force d' « authenticité » et de « profondeur » subjectives éliminent tout souci de contact avec la réalité et aboutissent au pire des conformismes.

Il va cependant de soi que les problèmes de l'art et de la philosophie classiques à l'époque de la réification posent eux aussi des problèmes complexes.

Revenons cependant au problème initial : l'inauthenticité objective foncière du spirituel dans le monde capitaliste résultant à la fois du fait *qu'il a perdu toute action sur la vie économique* (et que par là même ce processus tend à diminuer progressivement et considérablement son action sur les différents secteurs étroitement liés à l'économie, Etat, Droit, etc.,) et qu'il subit au contraire une influence intense et progressive de l'économique et notamment de la réification. Soulignons aussi qu'il s'agit là non pas d'un état, atteint une fois pour toutes, mais d'un processus qui tend à remplacer progressivement même l'authenticité *subjective* par l'inauthenticité et, à la limite, par la mauvaise foi.

Cela est facile à constater pour n'importe quel domaine de la vie spirituelle. Arrêtons-nous — à titre d'exemple seulement — à la littérature et au cinéma. Un livre ou un film sont tout d'abord entre autres des marchandises. Comme tels ils s'insèrent dans un secteur de la production capitaliste qui ne saurait subsister qu'à condition d'être rentable, de rapporter des bénéfices.

En dernière instance, quel que soit l'intérêt *subjectif* de l'éditeur ou du producteur pour la valeur d'usage des objets qu'ils produisent, en l'occurrence, pour la valeur esthétique et humaine du livre ou du film, ils ne peuvent, sauf cas exceptionnel, négliger leur rentabilité. On en arrive ainsi à toute une gamme de producteurs et d'éditeurs, depuis ceux qui se limitent aux choses à la fois vala-

bles et plus ou moins rentables, à travers quelques grands qui divisent leur activité en deux secteurs dont l'un, hautement rentable, permet de soutenir la qualité du second, jusqu'aux éditeurs et surtout aux producteurs indifférents à la qualité et ne s'intéressant qu'au profit. (Il faut souligner que, heureusement, dans l'édition en Europe occidentale ces derniers, parfois les plus puissants et les plus riches, ne sont ni les plus connus ni ceux qui jouissent du prestige le plus grand dans le public Cela vient du fait qu'un livre couvre ses frais déjà à une diffusion de quelques milliers d'exemplaires et qu'une maison d'édition peut maintenir un niveau sérieux en se limitant aux couches cultivées, en en remplaçant la diffusion par le nombre d'ouvrages édités. La situation est cependant déjà différente pour le film ou la presse dont la rentabilité exige la pénétration dans la petite bourgeoisie et dans les couches ouvrières.)

Or, la diffusion d'un ouvrage ou d'un film dépend, même si nous faisons abstraction pour l'instant de l'intervention idéologique de certaines forces sociales ou institutionnelles (censure, ligues féminines pour la moralité, etc...), des catégories mentales, de la mentalité des acheteurs éventuels. Ainsi l'emprise presque totale de la réification sur l'énorme majorité des membres de la société, la réduction de ce que nous avons appelé la recherche de l'authenticité subjective à un groupe limité d'individus, qui ne constituent qu'une fraction peu importante de l'ensemble de la société, explique-t-elle pourquoi ce sont la littérature ou le cinéma de troisième catégorie, c'est-à-dire ceux dépourvus de tout souci d'authenticité, qui assurent le maximum de profit. On en arrive ainsi — même sur le plan de la psychologie individuelle de l'écrivain ou du metteur en scène — à côté du poète, du romancier ou du cinéaste romantiques de la « profondeur » qui traduisent encore à un niveau intellectuel ou littéraire plus ou moins élevé la psychologie réifiée de la masse petite-bourgeoise dont le noyau est constitué par la rupture entre une âme « profonde » et « essentielle » et une réalité quotidienne sans importance (l'histoire de la prostituée à l'âme pure, du gangster sympathique, qui aime jouer avec les trains électriques parce qu'il a eu une enfance malheureuse, de l' « homme de qualité » grand propriétaire racketter, etc...), à l'écrivain de romans de série noire ou au journaliste de la presse de cœur.

Au niveau de la littérature « *valable* », l'existence de la

réification se manifeste tout d'abord par l'immense essor au XIX^e^ siècle de la forme littéraire qui correspond au développement de la société bourgeoise et du monde capitaliste : le roman. Dans son essence celui-ci est l'histoire d'une recherche, d'un espoir qui échoue *nécessairement*. Ainsi, dans la mesure où il est l'histoire d'une recherche ou d'un espoir, implique-t-il une *biographie individuelle*, alors que dans la mesure où l'écrivain doit décrire le milieu où se déroule cette recherche et les raisons pour lesquelles elle doit nécessairement échouer, il est aussi une *chronique sociale*.

Cette forme romanesque a permis aux grands écrivains du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, aux écrivains de la période qui a suivi ce que Gœthe appelait « la fin de la période poétique » (« das Ende der Kunstperiode »), c'est-à-dire de la période où le créateur se sentait encore en accord avec la société, où l'art et la littérature étaient encore une création « naturelle » (Schiller a posé le même problème dans sa célèbre étude sur la poésie sentimentale et naïve), à Balzac, Stendhal, Flaubert, Zola et de nos jours à Malraux, Th. Mann et dernièrement à Pasternak, de poser à la fois le problème de la recherche de l'humain, dans un monde antihumain, et de décrire l'essence de ce monde [1].

Par la suite, cependant, au fur et à mesure des progrès

1. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'identifier nos propres jugements sur la réalité soviétique à ceux qui se dégagent implicitement de la description qu'en offre *Jivago* : seulement le rôle du critique n'est pas de dire s'il voit le monde de la même façon que l'écrivain mais de comprendre de *manière immanente* la structure et l'univers de l'œuvre dont il parle.

Quant au roman de Pasternak dont la valeur littéraire nous paraît incontestable, contentons-nous de souligner qu'en valorisant comme il le fait la figure romantique du génie incompris et asocial, il en arrive naturellement à avoir une attitude positive envers les représentants de l'ordre établi, en l'occurrence envers la bureaucratie qui seule rend possible la vie du héros. Il suffit de penser entre autres au personnage d'Evgraf Jivago (haut fonctionnaire et plus tard général dont l'auteur a fait symboliquement le demi-frère du docteur) lequel intervient périodiquement pour aider le héros, et, à la fin, assure sa survivance sur le double plan matériel et spirituel en retrouvant et en élevant l'enfant abandonné de Lara et Jivago et en publiant les poèmes que ce dernier avait laissé s'éparpiller de tous côtés.

Il faut d'ailleurs, sur ce point, rendre hommage à Pasternak qui a créé un univers rigoureusement cohérent dans lequel le désadapté et le bureaucrate ne constituent que les deux faces d'une seule et même médaille s'opposant aux gens simples qui luttent et travaillent et, en tout premier lieu, au partisan et au révolutionnaire.,

Par contre nous sommes entièrement d'accord avec l'idée développée par Pasternak à travers le personnage de Nikolaï Vedeniapine (mais qui est visiblement aussi la sienne), que la pensée socialiste moderne n'a pu naître et se développer qu'à l'intérieur de l'univers intellectuel et affectif créé par la pensée et la culture chrétiennes, dont elle est, et sur ce point nous nous séparons de Pasternak, à la fois la continuation et le dépassement.

de la réification, la rupture entre la réalité sociale et la recherche de l'humain s'est — dans le monde capitaliste tout au moins — accentuée à tel point que l'expression de cette recherche a dû céder le pas à la simple constatation et description d'une réalité sociale réifiée inhumaine et dépourvue de signification. De sorte qu'à côté des écrivains qui, devant la réduction progressive de l'individu à un simple « fait divers », voulant néanmoins préserver le caractère humaniste de leur œuvre, et cherchant d'autres forces qui pourraient l'incarner —, écrivaient le roman de la famille, de la nation, de la classe. etc..., d'autres mettaient de plus en plus l'accent sur la description d'un monde réifié et absurde, soit en laissant la recherche de l'humain s'exprimer de manière *implicite*, soit en l'éliminant entièrement. Le lecteur pense de lui-même à Kafka, à Camus première manière et, dans la littérature contemporaine, à des écrivains comme Robbe Grillet dont le dernier roman « La Jalousie » est un véritable protocole de la réification d'un monde dans lequel les choses seules agissent, où le temps humain a disparu et où l'homme lui-même devient un simple spectateur réduit à l'état le plus abstrait : un œil qui regarde et enregistre.

Il est d'ailleurs intéressant de remarquer qu'alors que sur le plan de la théorie économique, l'analyse de la réification était pratiquement achevée en 1867 lors de la publication du tome I du *Capital*, elle n'a trouvé son expression dans la littérature que 60 ou 90 ans plus tard alors qu'elle commence déjà à rétrograder sérieusement dans la réalité sociale et économique. Le décalage entre l'expression des phénomènes sociaux dans les différents domaines de la vie intellectuelle constitue un aspect important mais peu étudié de la réalité historique et qu'il faudrait essayer d'explorer. Cela ne saurait être fructueux cependant qu'à partir d'un certain nombre d'analyses concrètes qui seules permettront peut-être un jour d'aboutir à quelque vérité d'ordre plus général.

IV

Nous venons de montrer que la réification qui consiste essentiellement dans le remplacement du qualitatif par le quantitatif, du concret par l'abstrait et qui est étroitement liée à la production pour le marché, notamment à la production capitaliste, tend, parallèlement au développement de celle-ci, à s'emparer progressivement de tous les

domaines de la vie sociale et à remplacer les différentes autres formes de conscience.

Il pourrait sembler que ce soit là un phénomène définitif et inévitable, une sorte de fatalité de l'évolution historique.

Un problème se pose cependant : n'y a-t-il pas à l'intérieur même du système économique capitaliste des limites au-delà desquelles la réification ne saurait s'étendre sans provoquer des troubles graves et des réactions humaines qui constitueront le moteur même de son dépassement ? De pareils facteurs existent et ils constituent précisément les limites les plus importantes, *parce qu'essentielles* à l'extension de la production capitaliste et surtout de la réification. Ce sont les *crises et la résistance de la classe ouvrière.*

Du point de vue d'une analyse de l'économie capitaliste qui se place à l'intérieur de *celle-ci* on pourrait désigner l'une et l'autre (il ne faut pas oublier que du point de vue *économique,* la force de travail est dans le monde capitaliste une *marchandise*) comme les limites à partir desquelles la valeur d'usage résiste à sa réduction à un état implicite et à son remplacement par la valeur d'échange. Nous avons en effet dit que ce qui rendait possible la production capitaliste et la réification était le fait qu'en se préoccupant uniquement des problèmes économiques quantitatifs, c'est-à-dire en recherchant le profit le plus élevé, les industriels étaient obligés de produire néanmoins les biens dont la société avait besoin, c'est-à-dire de reproduire à chaque période de production :

a) un capital constant (moyens de production et matières premières) permettant de remplacer celui antérieurement utilisé et de lui adjoindre éventuellement les moyens de production et les matières premières correspondant à une accumulation nouvelle ;

b) des biens de consommation correspondant à la consommation particulière des capitalistes, à la consommation des anciens ouvriers et éventuellement à la consommation des ouvriers nouvellement embauchés pour l'accroissement de la production et enfin

c) une classe ouvrière qui ayant dépensé la *presque* totalité de ses salaires est obligée de vendre à nouveau sa force de travail comme marchandise sur le marché pour pouvoir subsister.

Bien entendu le capitaliste individuel ne pense jamais à ces problèmes. Pour lui tout se passe sur le plan quantitatif de la recherche de profit et comme la classe capita-

liste n'est rien d'autre que l'ensemble des capitalistes individuels, personne dans un capitalisme libéral ne pose le problème de l'utilité sociale des biens sur le plan de la valeur d'usage.

C'est précisément ce que nous avons appelé une production anarchique réglée exclusivement par le mécanisme du marché.

Comme l'a montré cependant Marx, dans une pareille société capitaliste *libérale* et anarchique il se produit de manière *nécessaire, périodiquement* et, — comme l'a montré par la suite Rose Luxembourg — à partir d'un certain rythme du progrès technique *structurellement* — une distorsion entre les *valeurs d'usage des biens réellement produits et offerts sur le marché* et *les valeurs d'usage pour lesquels il existe une demande payante et solvable.* C'est le problème de la crise et de la surproduction que le capitalisme est seulement en train de surmonter de nos jours.

Nous ne pouvons insister ici sur les problèmes longuement analysés et discutés dans la littérature marxiste du mécanisme de la surproduction et aussi de l'impérialisme qui, en transplantant les formes les plus extrêmes de l'exploitation dans les colonies et les pays sous-développés, a permis de surmonter une contradiction qui sans lui aurait probablement fini par créer un état de surproduction endémique. Contentons-nous de dire que jusqu'en 1933 c'est surtout grâce à l'impérialisme et à la pénétration des marchés non capitalistes, et ensuite grâce à une intervention massive et systématique de l'Etat dans l'économie, que cette contradiction entre le quantitatif et le qualitatif, entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, a pu être surmontée dans le monde capitaliste occidental.

Un aspect spécifique du même problème est cependant posé par la valeur et le prix d'une marchandise particulière : *la force de travail.* Du point de vue du producteur capitaliste, celle-ci n'est qu'une partie de son capital circulant, une marchandise comme les autres qu'il doit s'efforcer d'acheter au meilleur prix possible afin de diminuer le prix de revient de ses produits. Seulement cette marchandise possède par rapport aux autres marchandises un caractère particulier. Elle est composée d'êtres pensants *virtuellement* réfractaires à un ordre social qui les assimile aux choses inertes. Aussi dans certaines conditions et surtout lorsque le prix de la force de travail baisse trop, lorsque la condition des salariés devient trop dure, des résistances humaines se produisent, *la marchandise devient*

consciente et se révolte soit contre la réification, contre le capitalisme comme tel, soit contre un certain nombre de ses manifestations concrètes. C'est pourquoi Marx, qui s'attendait à juste titre, tant qu'il analysait un capitalisme libéral et sans colonies, à une paupérisation croissante de la classe ouvrière, voyait en celle-ci la force historique appelée à assurer le dépassement de la réification et du capitalisme.

Il reste que — même si pour comprendre l'évolution réelle de la classe ouvrière occidentale au cours des cent dernières années, il faut modifier considérablement l'analyse marxienne en tenant compte du fait que *l'impérialisme, la montée effective du niveau de vie des ouvriers occidentaux* et *depuis 1917 la victoire de la révolution non pas comme l'attendait Marx dans les pays capitalistes avancés mais, au contraire, dans les sociétés peu développées, l'existence de la Russie bolchévique d'abord, de la Chine et des Démocraties populaires ensuite* ont créé une réalité sensiblement différente de celle qu'avait analysée Karl Marx et à partir de laquelle il avait établi ses perspectives — la relation entre la conscience ouvrière et la réification est différente par rapport à celle de toutes les autres couches de la société et constitue un problème théorique de première importance.

L'ouvrier n'a en effet qu'une seule chose à vendre : *sa force de travail* et — sauf quelques rares exceptions toujours possibles — il ne saurait accepter entièrement et sans une résistance réelle ou virtuelle sa propre transformation en marchandise assimilée aux autres marchandises. C'est pourquoi, à l'inverse des autres classes sociales où nous voyons la réification envahir progressivement même le secteur privé de la vie des individus, l'ouvrier aliéné dans l'usine où il travaille *pour un autre*, et où toute liaison consciente avec son produit est médiatisée par le fait que celui-ci ne lui appartient pas et que de manière immédiate il travaille non pas pour le produire mais pour toucher son salaire, ne se retrouve lui-même que lorsqu'il quitte la vie économique, le travail, pour revenir au secteur privé de sa vie quotidienne.

A cela s'ajoute le fait que même dans son activité économique, dans son travail, la relation *réifiée et antagoniste* avec le patron auquel il *vend* sa force de travail est en grande mesure contrebalancée par la *relation humaine et non réifiée* qu'il a avec ses camarades.

Sans doute la pensée réifiée qui est une réalité *sociale*

agit-elle par mille canaux différents aussi sur la pensée des ouvriers et cette influence est considérable. Mais c'est là un phénomène *sociologique* et non *économique*, une *influence extérieure* et non une *réification spontanée*, car l'ouvrier ne saurait tirer aucun avantage de la « réification ». Il n'a pas de fortune à faire fructifier, de situation sociale privilégiée à défendre ; pour lui, les objets ne sont pas des « marchandises », car il les voit uniquement du côté consommateur où elles gardent toute leur richesse et leur vérité concrètes ; les hommes ne perdent pas pour lui leurs qualités vivantes dans l'abstraction générale d' « acheteurs » car il n'a rien à leur vendre et, ce qui est le plus important, il fait partie de la seule catégorie sociale dans laquelles les hommes, même pour défendre leurs intérêts les plus immédiats, doivent s'unir et non s'opposer les uns aux autres. La *solidarité* a pour leur vie sociale et pour la pensée des ouvriers une importance tout aussi grande que l'*égoïsme* et la *concurrence* pour les bourgeois et pour les couches moyennes.

De même, les intérêts de l'ouvrier ne sont pas réifiés, ou en tout cas le sont beaucoup moins. Il n'a pas de capital dont il faille assurer le rendement, de magasin ou d'entreprise à administrer, pour lui, il s'agit toujours et *immédiatement* de réalités purement *humaines* car, à son niveau de vie, les réductions de temps de travail ou les hausses de salaires affectent immédiatement non seulement son « pouvoir » virtuel mais encore toute son existence journalière et concrète.

C'est tout autre chose si un gain supplémentaire augmente le compte en banque d'un industriel ou d'un commerçant et figure dans sa comptabilité, ou si une hausse de salaire permet à un ouvrier de manger mieux, d'acheter un scooter, de faire un voyage qu'il désire depuis très longtemps ou de faire apprendre un métier à son fils. Et d'autre part, même le rapport de l'ouvrier avec le secteur économique et réifié de sa vie est tout autre que celui des bourgeois et des couches moyennes. Car, en exerçant leur profession, l'artisan, le marchand, le commerçant, l'industriel ou le banquier défendent tous quelque chose qui leur appartient et implicitement s'identifient de plus en plus avec cette activité et avec *cette chose*. L'ouvrier par contre, pendant tout le temps où il exerce son activité économique, travaille « pour un autre », pour son patron auquel ne le lie aucune relation de solidarité concrète. Pendant le temps de travail, l'ouvrier ne s'appartient plus ; il n'est

plus lui-même, devenu non seulement objet mais encore objet d'un autre, il est, en même temps, « réifié » et « aliéné ».

C'est pourquoi Marx écrit que, dans la société capitaliste, il y a une sphère qui est celle de « *la perte complète* du caractère humain et qui ne peut se retrouver elle-même que par une complète *restauration de l'homme*. Cette décomposition de la société incarnée en une catégorie sociale particulière, c'est le prolétariat ». « Si le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre actuel du monde*, il ne fait qu'exprimer *le secret de sa propre existence* ; car il constitue la dissolution *effective* de cet ordre du monde. » [1]

C'est ainsi que par sa position sociale, quoique beaucoup moins cultivé et ayant beaucoup moins de connaissances que les intellectuels bourgeois, le prolétariat se trouve dans la société capitaliste classique seul dans une situation d'ensemble lui permettant de refuser la réification et de rendre à tous les problèmes spirituels leur véritable caractère humain ; et c'est au sein de la classe ouvrière, à une époque il est vrai où sa situation économique était particulièrement mauvaise, qu'est née la forme la plus élevée de l'humanisme moderne : le matérialisme dialectique.

Cela ne veut pas dire bien entendu que certains individus ou même groupes d'individus n'appartenant pas à cette classe ne pourraient comprendre la pensée dialectique. Au contraire, dans le monde capitaliste où les connaissances sont le monopole d'une couche limitée, les théoriciens mêmes du matérialisme dialectique furent — à l'époque du capitalisme libéral — des intellectuels d'origine bourgeoise ; mais ils rejoignirent le point de vue de la classe ouvrière, s'y intégrèrent et y trouvèrent le public — manquant peut-être de la culture nécessaire pour les suivre dans tous les détails de leur pensée — mais doué d'une qualité autrement importante, l'attitude générale, la situation sociale et psychique qui lui permette de comprendre cette pensée et de l'incarner dans la réalité pratique [2]. Car « comme la philosophie trouve dans le proléta-

1. Introduction à la Critique de la Philosophie hégélienne du Droit.

2. Nous parlons ici consciemment et volontairement au passé car, depuis l'ère stalinienne, les relations entre les intellectuels socialistes et le mouvement ouvrier sont devenues extrêmement complexes et problématiques. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, c'est là *un fait* qui nous paraît incontestable et dont il faudrait une fois faire une étude sociologique approfondie.

Le phénomène courant et naturel jusque vers 1925-1928 du penseur impor-

riat ses armes matérielles, ainsi le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles » [1] et, si « la philosophie ne peut pas se réaliser sans supprimer le prolétariat, le prolétariat ne peut pas se supprimer (aufheben) sans réaliser la philosophie » [2].

On comprend après toutes ces considérations pourquoi tant qu'elle reste à la surface et se contente d'enregistrer l'aspect immédiat des choses, même la pensée des intellectuels les plus sincères dans la société bourgeoise tend, soit vers le subjectivisme idéaliste, soit vers l'objectivisme mécaniste.

La réification rompt l'unité du sujet et de l'objet, du producteur et du produit, de l'esprit et de la matière, et le penseur ne fait ensuite que constater cette rupture en la prenant pour un phénomène fondamental et naturel de la vie humaine. C'est pourquoi il faut un grand effort pour résister à toutes ces tentations et arriver non seulement à dépasser les apparences et à comprendre la pensée des grands dialecticiens du passé, mais encore à appliquer cette dernière aux problèmes nouveaux comme un guide vivant et sûr devant les événements toujours inattendus qui constituent la vie historique.

V

Nous venons de dire que dans une société capitaliste anarchique le prolétariat et les théoriciens qui jugent le monde de son point de vue — celui de l'humain contre le mécanisme — se trouvent *virtuellement* plus que les autres et peut-être seuls en état de refuser la réification, de rendre à tous les problèmes philosophiques, religieux, moraux, etc... leur caractère humain et de continuer ainsi l'effort des grands penseurs classiques, l'héritage spirituel que la bourgeoisie a laissé choir de ses mains.

tant qui joue un rôle de premier plan dans le mouvement ouvrier (Marx, Engels Lassalle, Bakounine, Kautsky, Bernstein, Plekhanov, Jaurès, Lénine, Rosa Luxembourg Trotsky, Boukharine, Gramsci, etc...) a totalement disparu pour faire place au phénomène contraire du théoricien socialiste isolé du mouvement ouvrier, ou qui, s'il est membre d'un parti, n'y joue qu'un rôle secondaire et périphérique.

Le cas typique est celui de Georg Lukacs qui a joué un rôle politique de premier plan dans le mouvement ouvrier hongrois en 1917-1925 pour devenir par la suite jusqu'en 1956 un penseur isolé dont le rayonnement se limitait au monde intellectuel et qui n'avait plus aucune action politique dans le sens étroit du terme.

1. Critique de la philosophie hégélienne du droit.
2. *L. c.*

Or cela signifie seulement que dans le monde capitaliste les salariés *pourraient* avoir un niveau spirituel autrement élevé que la bourgeoisie et les classes moyennes, mais non pas qu'ils l'ont réellement. C'est le problème magistralement posé par Georg Lukacs de la conscience de classe et de son rôle dans l'histoire.

Car même dans une société capitaliste proche de la société schématique analysée par Marx (à laquelle on ajouterait seulement l'existence des couches moyennes), il faut rappeler que, si par sa situation économique et sociale la classe ouvrière est virtuellement une protestation vivante contre le mensonge et la réification de la société capitaliste, elle n'en est pas moins *aussi* un élément constitutif de celle-ci. Il n'y a point de cloison étanche entre les ouvriers et les autres classes sociales, surtout entre les ouvriers et la petite bourgeoisie : au contraire la symbiose. les rapports quotidiens, les échanges de pensée sont permanents et entraînent déjà par eux-mêmes une distorsion de la « conscience de classe maxima » ou de la « conscience possible du prolétariat ».

A cela s'ajoute toute la pression des classes dirigeantes avec les énormes moyens d'influence idéologique dont elles disposent et qu'elles emploient pour empêcher le développement de la conscience de la classe ouvrière.

C'est pourquoi, dans la mesure où l'objet réel de la pensée et de l'action, le monde tel qu'il est, constitue un des facteurs déterminants de *toute* pensée et de *toute* conscience, il devait y avoir, même dans une pareille société, une forte tendance de la réification à s'emparer aussi de l'esprit des ouvriers comme de celui des membres des autres classes sociales.

A cela s'ajoute cependant, dans les cas *historiques concrets* des pays capitalistes développés d'aujourd'hui, le fait que cette pénétration a été considérablement favorisée par les modifications profondes qu'ont entraînées dans la conscience ouvrière :

a) l'augmentation presque continue du standard de vie acquise depuis la fin du XIX^e^ siècle grâce à la lutte syndicale mais rendue possible d'abord par l'existence de l'impérialisme et de la pénétration coloniale, ensuite par les modifications de structure du capitalisme contemporain (notamment l'intervention étatique et l'armement massif) et

b) le développement et l'influence du stalinisme dus à l'existence et au prestige d'un état à caractère prolétarien.

De sorte que ce sont les conditions concrètes, économiques, sociales et politiques d'un pays et d'une époque et aussi les facteurs internationaux qui décident laquelle de ces deux forces antagonistes, la solidarité spontanée et la conscience de classe « possible » ou la réification pénétrant surtout par l'influence idéologique des autres classes sociales, agira plus puissamment et aura le dessus dans la conscience réelle de la classe ouvrière. Et seules des analyses concrètes portant aussi bien sur le passé et le présent que sur les tendances de l'avenir pourront expliquer le degré concret de développement de la conscience ouvrière à un certain instant et à un certain endroit.

C'est aussi pourquoi toute sociologie sérieuse qui prétend comprendre la société actuelle doit travailler avec deux catégories fondamentales :

a) *La conscience possible.* Le maximum de réalité que saurait connaître une classe sociale sans heurter les intérêts économiques et sociaux liés à son existence en tant que classe ;

b) *La conscience réelle.* Ce qu'elle connaît en fait de cette réalité pendant une certaine période dans un certain pays. Sans cette distinction qui correspond à l'opposition entre « la classe pour soi » et « la classe en soi » en terminologie hégélienne et marxiste, la sociologie risque de rester en surface et de comprendre fort peu la réalité sociale concrète et vivante.

Enfin, toutes ces considérations nous expliquent aussi pourquoi les deux conceptions philosophiques unilatérales que sont le subjectivisme et l'objectivisme se retrouvent toujours avec leurs conséquences pratiques, non seulement chez les penseurs bourgeois, mais aussi chez les théoriciens et les militants du prolétariat, où elles s'expriment surtout par deux grands groupes de courants politiques :

a) le blanquisme, l'anarchisme, le trotskisme qui sont la forme ouvrière du subjectivisme idéaliste de la surestimation de l'homme et de la sousestimation des conditions objectives.

b) le stalinisme, le réformisme, l'économisme, les théories de la spontanéité qui sont l'expression ouvrière du matérialisme objectiviste de la surestimation des conditions objectives et de la sousestimation de l'homme.

Et l'on pourrait ajouter que ce sont les intellectuels et certaines couches ouvrières radicalisées qui favorisent le premier, que ce sont les bureaucraties des grands organismes ouvriers, partis, syndicats, organismes d'Etat en U. R. S. S.

ou à participation ouvrière dans les Etats capitalistes qui, au contraire, favorisent le second.

C'est pourquoi, dans la vie et l'œuvre de tous les grands théoriciens et chefs politiques du prolétariat, depuis Marx jusqu'à Lénine et au jeune Lukacs, nous retrouvons cette lutte sur deux fronts : contre les illusions de gauche et les opportunismes de droite, à travers laquelle ils s'efforcent d'établir chaque fois à nouveau la pensée dialectique, condition nécessaire et indispensable d'une transformation réelle de la société et du monde et de la réalisation de cette vraie et grande fraternité humaine que sera un jour, s'il se réalise, le socialisme.

VI

Lorsque l'on reprend cependant aujourd'hui — à la lumière des expériences de notre génération — l'étude de la réification telle qu'elle a été élaborée par Marx et par les marxistes ultérieurs, on est amené à constater l'existence dans ces analyses de certaines lacunes et aussi l'apparition de maints problèmes nouveaux.

La réification est en effet un phénomène étroitement lié à l'absence de planification et à la production pour le marché. Il s'ensuit que toute évolution sociale qui a pour conséquence soit de remplacer la production anarchique par une production planifiée (comme cela a eu lieu en U.R.S.S. et par la suite dans les différentes Démocraties Populaires), soit d'introduire des *éléments de planification* et implicitement un souci progressif de *la forme naturelle des biens,* de leur *valeur d'usage* (comme cela se produit, avec assez de lenteur il est vrai, depuis environ 1933 dans l'économie capitaliste, sous l'influence des nationalisations et de l'intervention massive de l'Etat à la fois comme producteur et comme acheteur assez important pour influencer de manière décisive la production), devrait avoir pour conséquence dans le premier cas la suppression de la réification, dans le second un affaiblissement progressif de celle-ci.

Ce phénomène s'est-il réellement produit et surtout a-t-il réellement eu les conséquences et l'ampleur attendues ?

En partie oui, en partie non. La disparition ou l'affaiblissement de la réification devaient en effet, si l'analyse de Marx était juste, entraîner avec soi une disparition de l'économie en tant qu'entité *sociale autonome,* et par cela

même un affaiblissement considérable de son primat. C'est là un phénomène qui nous paraît s'être effectivement réalisé dans la mesure où les dernières quarante années ont considérablement augmenté l'influence des facteurs politiques et militaires sur l'économie, influence qui, dans la production planifiée des sociétés à caractère socialiste, est arrivée jusqu'à constituer un véritable *primat* du politique, alors que dans le monde capitaliste occidental, l'économie perd lentement de son importance, bien qu'elle garde encore un poids considérable au point de contrecarrer très souvent la rationalité politique. Sur ce point l'analyse marxienne de la réification semble s'être confirmée dans ses grandes lignes.

Il reste cependant que la disparition ou l'affaiblissement de la réification devait entraîner la disparition ou l'affaiblissement du facteur le plus important parmi ceux qui dans le capitalisme classique engendraient de manière continue

a) le remplacement de la qualité par la quantité, du vivant par le rationnel ;

b) le respect de la liberté et de l'égalité formelles des individus.

Il en résulte que dans des sociétés où l'économique pur tend à faire à nouveau, même dans les manifestations immédiates de la vie, place au fait social total et complexe, les chances de disparition ou de survivance de ces deux principales manifestations de la réification devenaient difficiles à prévoir, étant donnée la multiplicité des facteurs dont l'action passait au premier plan et devait s'enchevêtrer.

Les analyses de Marx, Lukacs, et implicitement, même si elles ne se référaient pas à la réification, celles des autres penseurs marxistes, supposaient que dans les sociétés socialistes la disparition de la réification devait entraîner un retour au concret et au significatif qui permettrait — une fois l'exploitation de classe disparue — la construction d'un monde humain transparent. Ils supposaient en effet que la société nouvelle conserverait d'une part les acquisitions humainement positives de la société réifiée — l'universalité des valeurs et le respect des libertés individuelles — et remplacerait d'autre part les secteurs institutionnels et bureaucratisés de la vie sociale par une communauté humaine plus authentique, s'étendant à tous les domaines de la vie et embrassant réellement tous les individus.

D'autre part, s'il est vrai que ni Marx ni aucun penseur marxiste n'ont à notre connaissance envisagé la perspective qui est en train de se réaliser d'une diminution de la réification à l'intérieur d'une société qui continue à être fondée sur l'exploitation de classe, et qui garde au moins dans une grande mesure la propriété privée des moyens de production, il reste qu'en prolongeant simplement dans leur esprit et dans leur lettre les analyses marxiennes de la réification, on aboutit à la conclusion qu'une pareille évolution devait impliquer le danger d'un retour à une barbarie moyenâgeuse renforcée par les moyens de la technique moderne ; car les garanties de la liberté individuelle une fois affaiblies ou disparues dans une société qui conserverait l'exploitation capitaliste de la classe ouvrière et dans laquelle l'énorme développement de l'industrie moderne crée nécessairement un immense et puissant appareil bureaucratique, les risques d'une évolution qui garderait les *éléments négatifs* de la réification en les poussant à leurs dernières conséquences et éliminerait au contraire ses *éléments positifs* deviendraient extrêmement grands.

L'expérience des dernières années — et à l'intérieur de celle-ci en tout premier lieu l'expérience hitlérienne *qui a représenté sur ce plan un tournant qualificatif* — prouve que l'analyse de Marx était juste [1]. Poussé à l'extrême le dualisme de la réification capitaliste classique est devenu — dans l'hitlérisme — celui du chef de camp de concentration ou du tortionnaire qui à la maison est incapable de tuer une mouche, aime la musique de Bach et est le meilleur des pères de famille. L'assimilation des hommes à des unités interchangeables qu'on traite en objets s'est étendue de l'usine au camp de concentration, le mensonge quotidien est devenu institution officielle dans le ministère de la propagande.

Il reste cependant qu'en 1917 en Russie, et par la suite, dans les Démocraties Populaires, une société est née qui se veut prolétarienne, qui a nationalisé les moyens de production, réalisant ainsi *sur le plan économique* ce que tous les théoriciens socialistes ont toujours considéré comme la pre-

1. Avant 1933 peu de gens auraient admis la possibilité d'un tel retour à la barbarie *dans les sociétés évoluées* contemporaines lesquelles, il est vrai, supposaient l'impérialisme et avec lui l'iniquité et la barbarie quotidiennes dans les colonies. Aujourd'hui nous savons que de tels phénomènes constituent un danger permanent des sociétés industrielles modernes alors qu'ils étaient *structurellement* impossibles dans ces mêmes sociétés entre 1880 et 1914.

mière condition indispensable d'une société vraiment humaine.

Or, l'expérience des vingt-cinq dernières années a montré que la suppression de la réification et la nationalisation des moyens de production ne suffisent pas *à elles seules* pour atteindre ce but.

L'universalité des valeurs et surtout le respect de la liberté individuelle ne se conservent pas plus de manière automatique dans une société socialiste que dans une société capitaliste.

Associée à l'effritement des structures sociales intermédiaires et au développement d'une rationalité et d'une bureaucratie inévitables dans toute société industrielle moderne, la suppression de la réification entraîne partout des *dangers analogues*.

Sans doute aucun penseur sérieux ne saurait-il assimiler un seul instant l'hitlérisme et le stalinisme, phénomènes dont le contenu — malgré certaines apparences communes — est rigoureusement différent et même opposé.

Sans doute tout penseur socialiste sincère éprouve-t-il une réelle admiration envers la rapidité du développement des forces productives en U.R.S.S. et dans le monde socialiste.

Sans doute le phénomène du stalinisme a-t-il des causes historiques concrètes qu'il importe d'analyser de manière précise et ne constitue-t-il pas un aspect nécessaire de toute organisation socialiste ni une étape nécessaire de celle-ci.

(Il ne faut cependant pas oublier que le fascisme ne s'identifie pas non plus avec le capitalisme moderne dont il ne constitue qu'une des formes possibles et toujours menaçantes.)

Il reste néanmoins que depuis les camps d'internement jusqu'à l'exécution des adversaires et au conformisme généralisé de la pensée, la plupart des sociétés socialistes contemporaines présentent de nombreux caractères hautement inquiétants qu'aucun socialiste ne saurait ignorer et que l'existence d'une industrie moderne nationalisée qui renforce considérablement la puissance de l'Etat, dans une société où on vient précisément de réaliser les conditions d'un primat du politique, fait apparaître toute une série de graves problèmes sociaux. En particulier celui des garanties de la dignité des individus face à la puissance de l'appareil bureaucratique, que ni Marx ni aucun des grands théoriciens marxistes qui lui ont succédé n'avait prévu,

problèmes dont l'étude et la résolution constituent la tâche la plus importante des penseurs socialistes de notre génération et que nous ne saurions même pas aborder dans cette conférence, problèmes cependant pour l'étude desquels il est évident que l'appareil conceptuel de la pensée marxiste traditionnelle est loin d'être suffisant, et qui pourraient, et devraient, pour cela même, être le principal point de départ d'un progrès et d'un renouvellement de la pensée dialectique.

L'analyse marxienne et surtout lukacsienne de la réification impliquait d'ailleurs une conclusion rarement mise en lumière mais qui nous paraît en grande mesure confirmée par l'histoire du mouvement ouvrier.

Le prolétariat étant dans la société capitaliste la classe la moins touchée par la réification, il est aussi la classe dans laquelle l'idéologie libérale a le caractère le plus superficiel. La liberté individuelle formelle, le droit à l'erreur, la liberté d'expression, etc... ne sont pas des éléments idéologiques *endogènes* dans la conscience de la classe ouvrière dont la pensée est — nous l'avons déjà dit — constituée à partir de l'idée de *solidarité* et non de l'idée de *liberté* [1].

L'élément libéral qui a agi pendant de longues années dans la pensée socialiste européenne, qui dans certains de ses secteurs agit encore aujourd'hui, trouve son fondement social dans l'existence des cadres d'origine bourgeoise et petite-bourgeoise qui tendent — à *juste titre*, selon nous — à intégrer au socialisme les valeurs sociales positives de la classe qu'ils ont quittée [2].

La réussite ou l'échec de ces tendances dépend, évidemment, d'un nombre considérable de facteurs historiques concrets que nous ne saurions analyser ici bien qu'il soit extrêmement important de le faire.

1. Nous appelons liberté *formelle* ou juridique le droit reconnu à chaque individu d'exprimer librement ses idées et ses croyances, la liberté *réelle* impliquant aussi la *possibilité* matérielle accordée à chacun de le faire.

Il va de soi qu'en critiquant la liberté et l'égalité *formelles* du monde capitaliste (le même droit accordé au clochard comme au millionnaire de coucher dans un palais ou sous les ponts, à l'ouvrier comme à l'industriel de fonder un journal, à l'universitaire comme à l'illettré d'écrire un livre, etc...) les penseurs socialistes luttaient pour une liberté et une égalité *réelles* qui devaient dans leur esprit *conserver* et *développer* et dépasser la liberté et l'égalité juridiques en les transformant en liberté et égalité efficaces et universelles.

2. Pour éviter tout malentendu il nous faut souligner que l'on doit placer dans cette catégorie des penseurs comme Marx, Engels, Lénine et Rosa Luxembourg. Le stalinisme par contre s'est caractérisé, entre autres, par une prolétarisation très poussée des cadres dirigeants et une liquidation progressive des anciens cadres d'origine intellectuelle ou bourgeoise.

Constatons néanmoins pour terminer que :

1) Les victoires de la révolution prolétarienne non pas en Occident comme l'attendait Marx mais dans des pays retardataires dans lesquels le capitalisme était peu développé et qui par cela même possédait une très faible tradition libérale ;

2) Les graves problèmes de politique extérieure que la disparité entre ses forces et celles du monde capitaliste a posés pendant longtemps à l'U.R.S.S.
associés par la suite au

3) développement d'une grande industrie moderne nationalisée qui a considérablement renforcé la puissance de l'appareil bureaucratique de l'Etat dans une société qui avait, la première, réalisé les conditions d'un *primat du politique,*
ont fait apparaître un ensemble de graves problèmes humains et sociaux, en premier lieu celui des garanties de la liberté et de la dignité des individus face à la puissance de l'appareil étatique, problèmes que ni Marx ni Engels ni aucun des grands théoriciens marxistes qui leur ont succédé n'avait prévus, problèmes dont l'étude réaliste et si possible la résolution constituent une des tâches les plus importantes parmi celles qui se posent aux penseurs socialistes de notre génération, problèmes cependant pour l'étude desquels il est évident que l'appareil conceptuel de la pensée marxiste traditionnelle s'avère insuffisant et qui pourraient, et devraient, à cause de cela même, être le principal point de départ d'un progrès et d'un renouvellement de la pensée dialectique.

1958.

LE CONCEPT DE STRUCTURE SIGNIFICATIVE EN HISTOIRE DE LA CULTURE

Dans l'étude des faits humains en général et plus précisément des œuvres philosophique, littéraires ou artistiques (nous les désignerons par la suite par le terme global de « culture »), il nous semble que la différence essentielle par rapport aux sciences physico-chimiques et peut-être à certains domaines partiels des sciences humaines (linguistique, etc.) réside dans l'existence d'une finalité interne de ces faits, ou, si on les regarde sous l'angle de la recherche, en ce qu'il faut, pour les étudier, spécifier le concept général de « structure » en lui ajoutant le qualitatif de « significative ».

Les œuvres valables dans les domaines que nous venons d'énumérer se caractérisent en effet par l'existence d'une *cohérence interne,* d'un ensemble de relations nécessaires entre les différents éléments qui les constituent et, chez les plus importantes d'entre elles, entre le contenu et la forme, de sorte qu'il est non seulement impossible d'étudier de manière valable certains éléments de l'œuvre en dehors de l'ensemble dont ils font partie et qui seul détermine leur nature et leur signification objectives, mais aussi que la possibilité de rendre compte de la *nécessité* de chaque élément par rapport à la structure significative globale constitue le guide le plus sûr du chercheur [1].

1. « Nous dirons d'abord qu'il y a *structure* (sous son aspect le plus général) quand des éléments sont réunis en une totalité présentant certaines propriétés en tant que totalité et quand les propriétés des éléments dépendent, entièrement ou partiellement, de ces caractères de la totalité. » (*Etudes d'épistémologie génétique.* T. II. Jean Piaget, *Logique et équilibre,* p. 34.)

Piaget pense que les « structures » peuvent être interprétées comme le produit ou le résultat d'un processus autonome d'équilibration.

Sur le fond nous sommes entièrement d'accord avec lui. Il nous semble

Nous avons dit par ailleurs :

a) que cette structuration interne des grandes œuvres philosophiques, littéraires et artistiques vient du fait qu'elles expriment au niveau d'une cohérence très poussée des attitudes globales de l'homme devant les problèmes fondamentaux que posent les relations interhumaines et les relations entre les hommes et la nature, attitudes globales (nous les avons appelées « visions du monde ») qui sont en nombre limité, bien qu'il soit impossible de faire leur inventaire ou leur typologie avant de posséder un nombre suffisant d'études monographiques ;

b) que l'actualisation de telle ou telle vision du monde à certaines époques précises résulte de la situation concrète dans laquelle se trouvent les différents groupes humains au cours de l'histoire, et enfin

c) que la cohérence structurale n'est pas une réalité statique mais une virtualité dynamique à l'intérieur des groupes, une structure significative vers laquelle tendent la pensée, l'affectivité et le comportement des individus, structure que la majorité d'entre eux ne réalise qu'exceptionnellement dans certaines situations privilégiées, mais que des individus particuliers peuvent atteindre dans des domaines limités lorsqu'ils coïncident avec les tendances du groupe et les poussent vers leur dernière cohérence. (C'est le cas de certains chefs politiques ou religieux, des grands écrivains, des grands artistes ou des grands penseurs philosophiques.)

L'interdépendance des éléments constitutifs d'une œuvre ne fait ainsi qu'exprimer dans son domaine propre l'interdépendance à l'intérieur d'une seule et même vision du monde des réponses aux différents problèmes fondamentaux posés par les relations interhumaines et les relations entre les hommes et la nature [1].

Cela dit, nous voudrions dans cette étude envisager un des principaux problèmes méthodologiques qui se pose à une recherche inspirée de ces constatations.

Dans l'histoire de la culture le problème de la structure

seulement que c'est limiter le sens du mot structure à son aspect statique alors que les « processus autonomes d'équilibration » ne sont eux-mêmes que des *structures dynamiques* dont le chercheur doit dégager dans chaque recherche particulière la nature spécifique.

1. Il est évident que ces remarques générales n'acquièrent de valeur que par les nombreuses analyses concrètes dont elles ne font que tracer le schéma. Le mieux serait bien entendu de donner ici un ou plusieurs exemples. Etant donné les limites de cette étude cela est malheureusement impossible et nous sommes obligés de renvoyer le lecteur à nos travaux sur Kant, Pascal, Racine et Gœthe.

se pose en effet à plusieurs niveaux dont nous n'envisagerons ici que les deux plus importants.

Il est évident qu'une étude sérieuse des grandes œuvres doit tout d'abord s'efforcer de mettre en lumière leur cohérence interne, c'est-à-dire leur structure propre.

Il n'y a d'ailleurs là rien de nouveau car implicitement ou explicitement ce principe a servi de guide à de très nombreux historiens. Pascal déjà au XVII[e] siècle savait que :

« On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires.

Ainsi pour entendre l'Ecriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires.

Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. » (Fr. 684.)

Nous n'allons donc pas trop insister sur une méthode de travail déjà connue et appliquée depuis longtemps ; tout au plus nous permettrons-nous de mentionner que le concept de structure cohérente et significative a, dans l'histoire de la philosophie, de la littérature et de l'art, une fonction à la fois théorique et normative dans la mesure où il est, d'une part le principal instrument de compréhension de la nature et de la signification des œuvres, et d'autre part le critère même qui nous permet de juger de leur valeur respectivement philosophique, littéraire ou esthétique.

C'est en effet dans la mesure où elle exprime une vision cohérente du monde sur le plan du concept, de l'image verbale ou sensible, que l'œuvre est philosophiquement, littérairement ou esthétiquement valable [1] et c'est dans la mesure où l'on arrive à dégager la vision qu'elle exprime que l'on peut la comprendre et l'interpréter de manière

1. Ce qui ne signifie bien entendu pas que ceci constitue le *seul* critère d'après lequel on doit la juger. Il existe en effet encore en philosophie le critère de *la vérité* et en art le critère correspondant du *réalisme*. Il n'en reste pas moins vrai qu'alors qu'une théorie scientifique perd toute valeur une fois qu'elle est reconnue fausse, un système conceptuel peut être erroné sans pour cela perdre sa valeur philosophique, de même qu'une œuvre poétique ou une œuvre d'art peut être entièrement étrangère à tout réalisme (encore ceci ne se réalise-t-il que dans la société moderne pour certaines œuvres romantiques) sans pour cela perdre rien de sa valeur esthétique.

objective. (C'est d'ailleurs pourquoi l'interprétation scientifique d'une œuvre est inséparable de la mise en lumière de sa valeur ou de sa non-valeur philosophique ou esthétique.)

Il reste néanmoins que le caractère à la fois théorique et normatif du concept de structure significative en histoire de la culture pose un problème dont l'élucidation nous amènera à l'autre niveau, beaucoup moins connu et moins usuel, de l'utilisation de ce concept dans le domaine que nous étudions.

En effet, si le rôle *théorique* du concept de structure en sciences humaines, tout en gardant sa spécificité propre à chaque domaine de la recherche, ne représente néanmoins pas quelque chose de *qualitativement* différent par rapport aux sciences de la nature, sa fonction *normative* par contre ne saurait s'expliquer que par l'existence d'une finalité *commune* à l'objet et au sujet de l'étude qui sont l'un et l'autre des secteurs de la réalité humaine et sociale.

Dans les sciences naturelles le savant cherche sans doute un maximum d'intelligibilité : il ne lui viendra cependant pas à l'esprit d'en faire une norme applicable à l'objet de son étude. Il suppose au départ, à juste titre, l'existence d'un minimum d'intelligibilité sans lequel la science, et avec elle la vie, seraient impossibles. Plus encore, il parie dans sa recherche sur le fait que l'intelligibilité du monde naturel dépasse de loin ce minimum et se rapproche d'une intelligibilité totale. Néanmoins sa tâche consiste en premier lieu à adapter ses théories à la réalité et on ne voit pas un astronome affirmant sur le plan normatif que les planètes devraient avoir une trajectoire circulaire, ou qu'elles devraient avoir toutes le même nombre de satellites.

Inversement lorsqu'il s'agit de sciences humaines et notamment de l'histoire de la culture, le principal concept d'intelligibilité, celui de *structure significative*, représente à la fois une réalité et une norme précisément parce qu'il définit à la fois le moteur réel et la fin vers laquelle tend cette totalité qu'est la société humaine, totalité dont font partie à la fois l'œuvre à examiner et le chercheur qui l'étudie.

On ne saurait supposer que la nature évolue progressivement vers des structures légales, géométriques ou causales alors que l'hypothèse d'une histoire dominée par des tendances vers des structures significatives et cohérentes de plus en plus vastes jusqu'à une société finale

transparente, composée uniquement de semblables structures, est une des principales hypothèses *positives* dans l'étude des réalités humaines.

Ceci explique pourquoi l'historien des œuvres qui constituent la culture, ou plus exactement les cultures, ne saurait se contenter d'employer le concept de structure significative au niveau de l'interprétation immanente de celles-ci.

Et cela d'abord parce qu'une pareille interprétation immanente ne saurait en tout cas donner de résultats satisfaisants que pour les grands chefs-d'œuvre philosophiques, littéraires ou artistiques, c'est-à-dire pour les créations qui ont réalisé dans leur propre domaine une *structure presque rigoureusement cohérente* que l'historien pourrait dégager *à la rigueur*, par un hasard exceptionnel, en se limitant à l'étude de l'œuvre, ensuite parce que même dans ces cas privilégiés l'œuvre fait partie de tout un ensemble de structures significatives plus vastes dont la mise en lumière facilite en tout cas énormément le travail du chercheur.

En *théorie* on saurait nier toute possibilité de dégager par exemple la structure interne des *Pensées* de Pascal ou du théâtre de Racine à l'aide de l'étude exclusive des textes, étude qui aboutirait à une compréhension adéquate de leur signification. En *réalité* cependant une telle réussite ne saurait être que le résultat d'une intelligence ou d'une chance exceptionnelles, à laquelle une méthodologie scientifique ne saurait en aucun cas se limiter.

Le mieux serait peut-être d'illustrer cela à l'aide d'un exemple concret. Faisant appel à notre propre expérience il nous semble évident que nous ne serions jamais arrivé aux résultats auxquels nous avons abouti dans notre étude des textes de Pascal et de Racine si nous ne nous étions aidé de la recherche de ces structures significatives plus vastes qu'ont été les différents courants jansénistes, le jansénisme dans son ensemble, les classes sociales au temps de Louis XII et de Louis XIV et leurs antagonismes sur le plan économique, social et politique.

Les *Pensées* de Pascal, des pièces comme *Britannicus*, *Bérénice*, *Phèdre* et *Athalie* sont sans doute des œuvres à peu près rigoureusement structurées et cohérentes. Il serait difficile cependant d'en dire autant des autres pièces raciniennes et aussi de *tous* les fragments des *Pensées*, pris en particulier. D'autre part *Les Provinciales* expriment une vision du monde différente de celle des *Pensées*.

Au point de départ de la recherche, l'historien qui se trouve devant cet ensemble de textes se heurte d'emblée à deux difficultés principales :

a) Comment distinguer ce qui dans chacun de ces écrits est essentiel, c'est-à-dire ce qui fait partie de la structure cohérente, de ce qui est secondaire, c'est-à-dire de ce qui se trouve dans l'œuvre pour une des innombrables raisons autres que celle de la nécessité interne [1] ;

b) Même à supposer — sans que nous le concédions — qu'une étude immanente du texte puisse arriver à séparer par des méthodes intuitives les éléments essentiels des éléments secondaires, il reste encore le problème non moins difficile du découpage à l'intérieur de ces éléments essentiels entre ceux qui appartiennent à la même structure significative ou à des structures significatives apparentées, et les éléments, essentiels eux aussi, mais appartenant à des structures plus ou moins différentes des premières. Ainsi *Bérénice* et *Britannicus* sont deux expressions complémentaires d'une seule et même vision du monde, plus précisément d'un seul et même type de la vision tragique, mais *Phèdre* exprime déjà un autre type de vision tragique qui s'apparente aux *Pensées*. Quant à *Athalie* ou aux *Provinciales* elles expriment chacune une vision dramatique, mais néanmoins apparentée à la vision tragique par sa place à l'intérieur de cette structure significative globale qu'on pourrait appeler l'idéologie janséniste.

On voit d'emblée que du point de vue pratique il faudrait une intelligence et une intuition surhumaines pour dégager tout cet ensemble de relations structurales (dont l'expression est essentielle pour la compréhension des ouvrages en question) par la simple étude des textes si approfondie et si prolongée soit-elle.

Le problème devient par contre, sinon tout à fait simple, du moins d'un ordre de difficulté analogue à celui que les chercheurs rencontrent quotidiennement dans n'importe quel domaine de la recherche scientifique, dès que l'on ne se contente plus d'étudier les textes mais que l'on applique les mêmes principes de recherche de structures globales significatives à des totalités plus vastes dont ils constituent seulement un élément partiel. Dans le cas cité nous avons très

1. Il va de soi qu'une fois la structure de l'œuvre dégagée cette séparation est très facile à faire. Mais il s'agit précisément du début de la recherche et des possibilités de dégager la structure à un moment où rien ne permet encore de dire que tel passage est plus ou moins important que tel autre pour la compréhension de l'œuvre.

vite abouti au premier résultat décisif le jour où, essayant d'insérer les écrits de Racine et de Pascal dans l'ensemble de la pensée et du mouvement jansénistes, ce qui n'était en rien nouveau (la plupart des historiens ayant déjà essayé de le faire avant nous), nous nous sommes demandé quelle était la structure significative — l'essence — de ce qu'on appelait coutumièrement, sans très bien savoir en quoi il consistait, le jansénisme.

Il ne saurait bien entendu être question de faire ici l'historique détaillé de notre recherche. Contentons-nous de dire que nous avons pu très vite dégager un thème central du jansénisme, « le refus du monde et de la société », thème dont la réalité dynamique a abouti à une structuration interne de ce mouvement en quatre courants : modéré, centriste et deux courants extrémistes de forme différente, courants dans lesquels les historiens pendant longtemps n'avaient vu qu'un seul — le courant centriste — et récemment seulement (grâce aux travaux de M. Orcibal) un second — le courant modéré.

Or, parmi les ouvrages qui nous intéressent, seuls *Les Provinciales, Esther,* et jusqu'à un certain point *Athalie* se rattachaient au courant centriste, et aucun ne se rattachait au courant modéré, ce qui explique les difficultés rencontrées par la plupart des historiens de la philosophie, de la religion et de la littérature pour rendre compte du jansénisme des *Pensées* et du théâtre de Racine.

Or c'est ici que l'histoire de notre travail nous paraît méthodologiquement intéressante car c'est l'existence dans le théâtre de Racine et dans les *Pensées* de Pascal de positions envers la vie sociale et étatique et envers les problèmes, logique de la contradiction et moral du conflit des devoirs, tout à fait différentes de celle rencontrée dans les secteurs connus et explorés du jansénisme qui nous amena à formuler l'hypothèse de l'existence d'au moins un autre courant inconnu des historiens à l'intérieur de ce mouvement. Et c'est la découverte des textes de Barcos qui a par la suite éclairé non seulement toute une série de problèmes les plus controversés de l'histoire du jansénisme et de la vie de Pascal, mais qui nous a aussi permis de voir, presque d'emblée, la structure interne des ouvrages littéraires et philosophiques que nous voulions étudier.

Citons une seule illustration concrète : les historiens discutaient depuis trois siècles du problème de l'attitude de Pascal envers l'Eglise durant les derniers mois de sa vie, et de la possibilité de concilier les deux témoignages en

apparence contradictoires de l'*Ecrit* qui refusait toute signature du Formulaire et de la confession à Beurier auquel Pascal avait affirmé se soumettre depuis deux ans à toutes les décisions de l'Eglise (laquelle avait précisément exigé la signature du Formulaire).

La découverte du fait que Barcos et ses partisans défendaient une position *rigoureusement cohérente* qui impliquait *à la fois* la soumission à la décision de signer le Formulaire et le refus de le signer, a permis non seulement d'éclaircir le problème des dernières années de Pascal mais de mettre en lumière la structure interne du théâtre racinien et des *Pensées*.

Il suffit de penser à la situation analogue d'Andromaque devant rester fidèle à Hector et sauver la vie d'Astyanax, ou bien à Titus qui doit rester Empereur et ne pas se séparer de Bérénice, alors que chacune de ces exigences semble précisément contredire l'autre.

On voit à quel point la recherche de structures significatives sur le plan de l'histoire des mouvements idéologiques, sociaux, politiques et économiques peut avoir et a le plus souvent une importance capitale lorsqu'il s'agit de dégager la cohérence et la structure interne des œuvres littéraires, artistiques ou philosophiques qui se rattachent à ces mouvements.

Au fond il s'agit là de l'application concrète des deux principes généraux qui nous semblent devoir régir toute étude sérieuse dans le domaine des sciences historiques et sociales, à savoir :

a) Tout fait humain s'insère dans un certain nombre de structures significatives globales dont la mise en lumière permet seule d'en connaître la nature et la signification objectives ;

b) Pour découper dans la réalité un ensemble de faits qui constituent une telle structure significative, et pour séparer dans le donné empirique brut l'essentiel de l'accidentel, il est indispensable d'insérer ces faits encore mal connus dans une autre structure plus vaste qui les embrasse (par exemple les écrits de Pascal et de Racine dans l'ensemble du mouvement janséniste), sans jamais oublier cependant que les connaissances provisoires que l'on a des faits dont on est parti sont — dans la mesure précisément où ils constituent un élément de la structure plus vaste — un des points d'appui les plus importants pour dégager cette dernière. (Les écrits de Pascal et de Racine comme point de départ pour l'hypothèse de l'existence

d'un jansénisme extrémiste, et la découverte de celui-ci comme moyen essentiel de comprendre ces ouvrages.)

Il nous reste pour terminer cette étude à aborder un problème auquel nos lecteurs ont certainement déjà pensé. S'il s'agit d'insérer les œuvres dans une totalité significative plus vaste, insertion qui permet seule de dégager leur structure et leur signification, pourquoi recourir à la totalité si éloignée des mouvements intellectuels, sociaux et économiques, et non pas comme l'ont fait explicitement ou implicitement la plupart des historiens qui ne se sont pas limités aux textes à cette totalité significative bien plus proche et en apparence bien plus liée à l'œuvre qu'est la biographie et la psychologie de son auteur ?

La réponse en apparence paradoxale, mais en réalité rigoureusement fondée, est simple : pour des raisons non pas de principe mais de possibilité pratique, d'efficacité dans le travail de recherche.

Il est certain que le théâtre de Racine et les *Pensées* de Pascal ne sont liés au mouvement janséniste qu'à travers les individualités de leurs auteurs, et qu'une étude idéale ne saurait en aucun cas sauter par-dessus un palier intermédiaire de cette importance. Malheureusement, en pratique, nous ne possédons aucun moyen solide et positif de reconstituer la psychologie d'un individu. La plupart, et pratiquement toutes, les tentatives de ce genre sont des constructions plus ou moins intelligentes et ingénieuses qui ont cependant peu de rapport avec la science positive. Dans l'état actuel des sciences humaines c'est beaucoup plus l'interprétation de l'œuvre qui détermine l'image que l'on se fait de son auteur que l'inverse.

C'est pourquoi il nous semble qu'au stade actuel de la pensée scientifique en sciences humaines on peut formuler le bilan suivant :

1) Le concept de structure significative constitue le principal instrument de recherche et de compréhension de la plupart des faits humains passés et présents. Nous employons consciemment le terme « plupart », étant donné que certains secteurs de la réalité sociale semblent devoir se limiter au concept de structure et non pas de structure significative.

2) Dans chaque analyse concrète la mise en lumière de la structure significative spécifique qui régit les faits que l'on veut étudier se heurte d'abord à deux problèmes qui sont à la fois les premiers et les plus difficiles à résoudre : le découpage de l'objet, ou si l'on veut du secteur de la

réalité qui correspond à cette structure significative, et la distinction à l'intérieur de ce secteur entre l'essentiel et l'accidentel.

3) La démarche scientifique la plus importante pour résoudre ces problèmes réside dans l'insertion des structures significatives recherchées, avant même qu'elles soient entièrement dégagées, dans des structures plus vastes dont elles constituent des éléments partiels, démarche qui suppose un va-et-vient permanent de la partie au tout et inversement.

4) Si le concept de structure significative a une importance primordiale dans l'ensemble des sciences historiques, et sociales, cette importance est particulièrement renforcée dans le domaine de ces faits culturels que sont les œuvres philosophiques, littéraires et artistiques, que caractérise précisément la coïncidence ou plus exactement la presque-coïncidence non seulement *virtuelle* mais *réelle* avec ces structures significatives rigoureusement cohérentes que sont les visions du monde.

5) C'est pourquoi aussi bien la critique littéraire que l'histoire de la philosophie, de l'art et de la littérature ne sauraient dépasser le niveau de la réflexion plus ou moins intelligente et originale pour acquérir un statut réellement positif, que dans la mesure où elles prendront une orientation structuraliste essayant de mettre en relation les œuvres qu'elles étudient avec les structures fondamentales de la réalité historique et sociale.

6) Etant donné le caractère pour l'instant particulièrement insuffisant de nos connaissances psychologiques, une pareille étude doit se situer aujourd'hui en premier lieu sur les deux plans de l'analyse immanente de l'œuvre et de l'insertion de celle-ci dans les structures historiques et sociologiques dont elle fait partie. Quant à la structure intermédiaire, constituée par la biographie et la psychologie du philosophe, de l'artiste ou de l'écrivain, si l'on ne saurait en aucun cas l'éliminer d'avance, elle ne peut constituer pour l'instant qu'un instrument secondaire de recherche à employer avec beaucoup de méfiance et le maximum d'esprit critique.

7) Le nombre de situations historiques et d'œuvres littéraires, philosophiques et artistiques qui leur correspondent étant incomparablement plus grand que celui des visions du monde (ce qui explique entre autres les renaissances) de telles recherches devront s'orienter naturellement vers la mise au point d'une typologie des visions du

monde qui constituerait déjà sur le plan de la recherche un inappréciable instrument de travail.

Il ne saurait cependant être question d'établir dès maintenant une telle typologie sur des bases psychologiques (comme l'a essayé par exemple Karl Jaspers). De telles tentatives relèvent du domaine de la « réflexion brillante » qui a fait tant de mal à la science et qu'il serait enfin temps de surmonter.

Comme toute méthode scientifique sérieuse, le structuralisme n'est pas une clé universelle, mais une méthode de travail qui demande de longues et patientes recherches empiriques et qui doit elle-même être perfectionnée et mise au point au cours de celles-ci.

Il y a sans doute une dialectique des relations entre les recherches empiriques et les idées générales, il ne faut cependant pas oublier trop facilement la priorité des premières et leur fonction indispensable dans tout travail scientifique digne de ce nom.

1958.

LA PSYCHOLOGIE DE JEAN PIAGET[1]

Cet ouvrage est un résumé clair et succinct des conclusions générales auxquelles Jean Piaget est arrivé au cours de vingt-cinq ans de recherches expérimentales, dont le détail se trouve exposé dans les livres qu'il a publiés antérieurement.

En tant que recherches psychologiques, les travaux de Piaget jouissent à juste titre d'une renommée mondiale. C'est pourquoi nous nous contenterons ici d'insister sur leur importance *philosophique* beaucoup moins universellement reconnue.

L'auteur lui-même prétend rester dans les limites de la science positive et expérimentale et se méfie plutôt des « philosophes » auxquels il décoche de temps en temps une remarque ironique. Et pourtant son ouvrage commence par une question éminemment philosophique : celle des rapports entre les normes et les faits, entre la logique et la psychologie. Et dès la page 17, dans un paragraphe intitulé « Classification des interprétations possibles de l'intelligence », l'auteur constate deux faits d'une très grande portée philosophique. A savoir :

1) Que les différentes interprétations possibles de l'intelligence se réduisent à 6 groupes fondamentaux, 3 statiques et 3 génétiques, correspondant :

a) à la primauté du sujet,

b) à la primauté de l'objet, et

c) à l'unité du sujet et de l'objet.

2) Que cette classification n'est pas spécifique à la psy-

1. Jean Piaget, *La Psychologie de l'Intelligence*. Librairie Armand Colin, 1947, in-16, 210 p. (« Collection Armand Colin »).

chologie de l'intelligence, ni même à la psychologie tout court, mais qu'elle vaut aussi sans le moindre changement pour la biologie, pour l'épistémologie, et nous nous permettons d'ajouter — Piaget ne le fait pas — pour les sciences sociales et historiques.

On obtient ainsi le tableau suivant : (voir page suivante).

Nous ne croyons pas forcer la pensée de Piaget en disant à propos de ce tableau que, dans les différents domaines (psychologie de l'intelligence, biologie, épistémologie, et — ajoutées par nous — sciences historiques et sociales), les attitudes d'une même rangée horizontale s'impliquent mutuellement puisqu'il s'agit toujours du même objet, l'homme, étudié sous des aspects différents. Ainsi, qu'il le veuille ou non, Piaget en arrive à faire de la « philosophie » en apportant une contribution essentielle à un certain nombre de questions débattues depuis plus de vingt siècles par les philosophes.

Et, qu'il le veuille ou non, ces réponses vont dans un sens très précis, car elles aboutissent à prouver d'une manière positive et expérimentale la justesse d'un courant de pensée qui, à travers Kant et Hegel, a trouvé jusqu'aujourd'hui son expression la plus précise et la plus scientifique dans la pensée de Marx et d'Engels, d'un courant que nous sommes habitués à appeler, dans son ensemble, la philosophie dialectique et, dans sa forme marxiste, le *matérialisme dialectique*.

Piaget n'est certes pas marxiste et la confirmation ou l'infirmation de la pensée de Marx est le dernier de ses soucis. Ce fait même augmente cependant l'importance philosophique de ses travaux. Car rien ne confirme mieux la valeur d'une conception que les rencontres de penseurs venus de points différents et ignorant chacun les démarches et les travaux des autres.

Or, depuis des années, la psychologie et la sociologie semblent mener une existence séparée et aboutir à des conclusions contradictoires. En France, Durkheim avait enseigné que les lois qui régissent les « représentations collectives » sont tout à fait différentes de celles qui régissent les représentations individuelles. L'homme semblait, par une sorte de miracle incompréhensible, présenter aux chercheurs deux aspects contradictoires selon qu'ils l'étudiaient seul ou en groupe. Et presque toutes les tentatives pour rapprocher ces deux sciences souffraient du même défaut : elles essayaient d'étendre, d'une manière schématique et naïve, les résultats des sciences biologiques et psy-

		Psychologie de l'intelligence	*Biologie*	*Sciences historiques et sociales*	*Epistémologie*
THÉORIES STATIQUES	*Primauté du sujet*	Denkpsychologie (psychologie de la pensée) (Bühler, Seltz)	Mutationisme préformiste	Rationalisme, Philosophie des lumières	Apriorisme rationaliste
	Primauté de l'objet	Platonisme logistique (B. Russell)	Harmonie préétablie Créationisme	Traditionalisme	Platonisme
	Unité du sujet et de l'objet	Gestaltpsychologie (psychologie de la forme)	Théorie de l'émergence	Sociologie phénoménologique	Phénoménologie
THÉORIES GÉNÉTIQUES	*Primauté du sujet*	Théorie des essais et des erreurs	Mutationisme	Philosophies idéalistes de l'histoire	Pragmatisme
	Primauté de l'objet	Associationisme	Lamarckisme	Matérialisme mécaniste Sociologie durkheimienne	Empirisme
	Unité du sujet et de l'objet	Théorie opératoire (Piaget)	Interaction	Matérialisme historique	Matérialisme dialectique (ce que Piaget appelle interactionisme relativiste)

chologiques à la sociologie (Spencer, Tarde, Freud) ou inversement des points de vue sociologiques à l'étude des animaux (Espinas, Alvaredes, etc.).

Or, voici que pour la première fois une sociologie qui se soucie fort peu de biologie ou de psychologie, et une psychologie expérimentale qui reste rigoureusement dans son domaine propre arrivent à des résultats hautement concordants. On ne doit pas sous-estimer l'importance de ce fait pour la constitution d'une science générale et unitaire de l'homme, c'est-à-dire pour la philosophie.

C'est donc à la lumière de cette concordance avec le matérialisme dialectique que nous essayerons de présenter quelques aspects de l'ouvrage de Jean Piaget.

La parenté d'esprit entre les deux doctrines est d'emblée manifeste. En plus de la classification déjà mentionnée, le paragraphe intitulé « Définition de l'intelligence » est, de ce point de vue, extrêmement éloquent. On connaît l'importance que Marx et Engels accordaient au problème de la définition (problème de la définition du capital, du capitalisme, etc...). C'est là un des points essentiels de l'opposition entre la pensée métaphysique et la pensée dialectique [1].

Piaget se heurte lui aussi aux mêmes problèmes en découvrant l'insuffisance scientifique des définitions qu'Engels aurait appelées « métaphysiques » parce qu'elles séparent d'une manière rigide l'intelligence de son origine génétique ou au contraire la confondent avec les tâtonnements empiriques les plus élémentaires (Claparède, Bühler, Köhler). Il formule la difficulté : « De deux choses l'une par conséquent : ou bien on se contentera d'une définition

1. Dans une page célèbre de l'*Anti-Dühring*, Engels décrivait ainsi l'opposition entre la pensée métaphysique et la pensée dialectique :

« Pour le métaphysicien, les choses et leurs reproductions dans la pensée, les concepts, sont des objets d'études isolés, à considérer l'un après l'autre et l'un sans l'autre, fixes, rigides, donnés une fois pour toutes. Il ne pense qu'en antithèse, sans intermédiaires : il dit oui, oui, non, non, et tout ce qui est en plus est un mal. Pour lui de deux choses l'une : un objet existe ou n'existe pas ; une chose ne peut pas davantage être à la fois elle-même et une autre : positif et négatif s'excluent absolument, cause et effet s'opposent également en antithèse rigide...

» La conception métaphysique de l'objet, quoique justifiée et même nécessaire, se heurte pourtant toujours tôt ou tard à une barrière au delà de laquelle elle devient exclusive, bornée et abstraite ; elle s'égare en des contradictions insolubles, parce que les objets qu'elle considère isolément lui font oublier leurs relations réciproques, leur être lui fait oublier leur devenir et leur finir, leur repos lui fait oublier leur mouvement, parce que les arbres l'empêchent de voir la forêt... La dialectique au contraire embrasse les choses et leurs reproductions conceptuelles essentiellement dans leurs relations, leur enchaînement, leur mouvement, leur naissance et leur fin. »

fonctionnelle, au risque d'embrasser la presque totalité des structures cognitives, ou bien on choisira comme critère une structure particulière, mais le choix demeure conventionnel et risque de négliger la continuité réelle » (p. 16).

Et il arrive à une définition vraiment dialectique parce qu'elle définit l'intelligence dans sa genèse, réunissant ce qu'elle a de spécifique, « le mécanisme structural », et ce qu'elle a de commun avec les autres aspects sensori-moteurs de la vie, « la situation fonctionnelle ».

Nous touchons là d'ailleurs à un des aspects essentiels de la pensée dialectique qui domine, de la première à la dernière page, le livre de Piaget : refuser toutes les oppositions rigides (instinct-intelligence, pensée-action, norme-fait, etc.), sans cependant jamais tomber dans l'éclectisme, et montrer qu'elles résultent simplement du désir de rendre absolus et « métaphysiques » des aspects *réels* et *partiels* de la réalité concrète et totale.

Un autre fait important à souligner est l'analogie entre ce que Piaget appelle « la nature adaptative de l'intelligence » et le matérialisme historique. Car, pour Piaget, l'adaptation se compose de deux processus : *a*) « l'assimilation », « action de l'organisme sur les objets qui l'entourent, *en tant que cette action dépend des conduites antérieures, portant sur les mêmes objets ou sur des objets analogues* » [1] et *b*) « l'accommodation », l'action du milieu sur l'organisme, étant entendu que l'être vivant ne subit jamais telle quelle l'action des corps qui l'environnent, mais qu'elle modifie simplement le cycle assimilateur en l'accommodant à eux » [2].

Dans le *Capital*, Marx formule ainsi sa conception (T. I, chap. VII, Ed. K. Kautsky, p. 133) :

« Le travail est avant tout un processus entre l'homme et la nature, un processus dans lequel l'homme, par son activité, réalise, règle et contrôle ses échanges (*Stoffwechsel*) avec la nature. Il apparaît ainsi lui-même comme une force naturelle en face de la nature matérielle. Il met en mouvement les forces naturelles qui appartiennent à sa nature corporelle, bras et jambes, tête et mains, pour s'approprier les substances naturelles dans une forme utilisable pour sa propre vie. En agissant par ses mouvements

1. P. 13. Les mots soulignés le sont par nous. L'analogie avec le développement des moyens de production à l'intérieur d'un certain ensemble de rapports de production est évidente.

2. P. 13. Là aussi on saisit facilement l'analogie avec l'adaptation de la superstructure aux transformations que le milieu et leur propre développement imposent aux forces productives.

sur la nature extérieure et en la transformant, il transforme en même temps sa propre nature... »

L'identité des deux conceptions saute aux yeux. Le rôle de la « Nature » de la « matière », de l'objet, est identique dans la psychologie de Piaget et dans le matérialisme historique.

Les pages qui suivent, chose piquante de la part d'un adversaire des « philosophes », sont un modèle de critique *philosophique* des différentes conceptions de l'intelligence. Car, d'une part, il va de soi que Piaget ne peut pas, dans les quelques pages de son petit volume, analyser d'une manière exhaustive les travaux de Bertrand Russell, de la « Denk » ou de la « Gestalt-psychologie » ; et, d'autre part, il ne veut certainement pas nier la très grande importance positive de leurs recherches et de leurs travaux.

Par contre, nous le voyons formuler de manière magistrale, en quelques pages et parfois en quelques lignes, l'objection *expérimentale,* ou *logique* essentielle contre les conceptions *philosophiques* de ces différentes écoles. Et le fait que l'objection est souvent *expérimentale* ne change rien au caractère philosophique de cette critique.

A la position de Bertrand Russell, Piaget objecte qu'elle se heurtera toujours « à la difficulté fondamentale du réalisme des classes, des relations et des nombres qui est celle des antinomies relatives à la « classe de toutes les classes » et au nombre infini actuel... » et aussi que « du point de vue génétique, l'hypothèse d'une appréhension directe, par la pensée, d'universaux subsistant indépendamment d'elle est plus chimérique encore. Admettons que les idées fausses de l'adulte aient une existence comparable à celle des idées vraies. Que penser alors des concepts successivement construits par l'enfant au cours des stades hétérogènes de son développement ? Et les « schèmes » de l'intelligence pré-verbale subsitent-ils en dehors du sujet ? Et ceux de l'intelligence animale ? Si l'on réserve la « subsistance », éternelle aux seules idées vraies, à quel âge débute leur appréhension ? Et quelle preuve avons-nous que l'adulte normal ou les logiciens de l'école de Russell soient parvenus à les saisir et ne seront pas sans cesse dépassés par les générations futures ? » (p. 29).

Contre la « Denkpsychologie » :

« Il convient de noter que, même sur le plan de la simple description, les rapports entre l'image et la pensée ont

été trop simplifiés par l'école de Wurtzburg. Il reste certes acquis que l'image ne constitue pas un élément de la pensée elle-même. Seulement elle l'accompagne et lui sert de symbole... D'autre part il est évident que la méthode de la « Denkpsychologie » lui interdit de dépasser la pure description... Manquant ainsi de perspective génétique, la « psychologie de la pensée » analyse exclusivement des stades finaux de l'évolution intellectuelle... il n'est pas surprenant qu'elle aboutisse à un panlogisme et soit obligée d'interrompre l'analyse psychologique en présence du donné irréductible des lois de la logique » (p. 34-35).

Plus loin, nous trouvons des arguments expérimentaux contre la constance des formes psychiques.

Sur le point précis des rapports entre la logique et la psychologie, entre les normes et les faits, la position de Piaget est rigoureusement identique à celle du marxisme. Il nie tout d'abord tout « caractère transcendant » « a priorique », bref « métaphysique », des normes. Pour employer ses propres termes, « la psychologie de la pensée a abouti à faire de la pensée le miroir de la logique, et c'est en cela que réside la source des difficultés qu'elle n'a pas pu surmonter. La question est alors de savoir s'il ne conviendrait pas de renverser sans plus les termes et de faire de la logique le miroir de la pensée, ce qui restituerait à celle-ci son indépendance constructive » (p. 37).

Voici le point essentiel : la logique est le miroir de la pensée, la norme, le miroir des faits réels et concrets ; mais un miroir qui n'est pas une reproduction exacte. Si erronée que soit la position de Husserl, il a raison sur un point dans sa critique du psychologisme : une règle logique n'est pas un simple enregistrement de la pensée de Jean ou de Pierre, ni de la plupart ou de la moyenne des individus. « La logique est une axiomatique de la raison dont la psychologie de l'intelligence est la science expérimentale correspondante. » Et de telles axiomatiques sont indispensables, chaque fois qu'il s'agit d'étudier l'homme ou la nature (voir par exemple la géométrie, les mathématiques, la mécanique rationnelle, etc...). Les marxistes en connaissent d'ailleurs un exemple célèbre, car le *Capital*, qui étudie les lois de fonctionnement et d'évolution d'une société capitaliste « pure », composée uniquement de capitalistes et d'ouvriers, est une telle « axiomatique » de la vie économique réelle et concrète.

Mais là où Piaget se rapproche peut-être le plus de la

pensée dialectique, c'est lorsque, partant de son étude de la pensée réelle, il arrive à mettre en évidence les insuffisances de la logique classique et même de la logistique de Bertrand Russell et du cercle de Vienne. « Lorsque les psychologues découvrent, avec Seltz, les « Gestaltistes » et bien d'autres, le rôle des totalités et des organisations d'ensemble dans le travail de la pensée, il n'est aucune raison de considérer la logique classique, et même la logistique actuelle, qui en sont restées à un mode discontinu et atomistique de description, comme intangibles et définitives, ni d'en faire un modèle dont la pensée serait le « miroir ». Tout au contraire, il s'agit de construire une logique des totalités, si l'on veut qu'elle serve de schéma adéquat aux états d'équilibre de l'esprit, et d'analyser les opérations sans les réduire à des éléments isolés, insuffisants du point de vue des exigences psychologiques » (p. 43).

La logique dialectique des totalités, dont le besoin a été à tel point ressenti et souligné par Hegel et par Marx, Piaget, dans son ouvrage *Classes, relations et nombres,* et aussi, nous pouvons le dire, dans des travaux récents qui seront publiés bientôt, a fait des pas décisifs pour la réaliser.

Sans pouvoir donner ici les détails de ces travaux, contentons-nous de souligner que, d'après Piaget, il faut remplacer les propositions, les classes et les relations « atomistiques » de la logique classique et de la logistique par des « groupements » logiques caractérisés par l'existence d'éléments secondaires (tels que dans un emboîtement de classes A>B>C, etc., A'=B—A, B'=C—B, etc.), et par l'additivité, la réversibilité, l'associativité des opérations, l'opération identique générale et la tautologie. La logique rejoint ainsi la pensée concrète qui est inséparable de l'action, car le « caractère essentiel de la pensée logique est d'être opératoire, c'est-à-dire de prolonger l'action en l'intériorisant » (p. 45).

On voit par ces quelques remarques partielles et insuffisantes la grande importance *philosophique* de toute la première partie du livre de Piaget.

Il nous reste à dire quelques mots des deux autres parties proprement psychologiques.

Elles contiennent trois chapitres : « L'intelligence et la perception », « L'habitude et l'intelligence sensori-motrice », « L'élaboration de la pensée : intuitions et opérations ».

Tous trois sont dominés par l'idée essentielle, aussi

bien pour la psychologie de Piaget que pour la pensée marxiste, de l'unité foncière de la pensée et de l'action. Car un des principaux résultats des travaux expérimentaux de Piaget est la constatation que la conscience et l'action ne sont que deux aspects partiels et *inséparables* d'une seule et même réalité concrète. Il y a évidemment au cours de l'évolution génétique d'énormes différences de structure entre les différents paliers de cette évolution ; néanmoins le comportement réflexe le plus élémentaire du nourrisson contient déjà des éléments d'assimilation et d'accommodation, et la pensée la plus abstraite est encore un comportement intériorisé et conceptualisé.

Le rapprochement entre la pensée de Marx et les recherches de Piaget sur la perception s'impose d'une manière presque inévitable.

On connaît les célèbres thèses où Marx objecte à Feuerbach que, « non content de la pensée abstraite, il en appelle à la *perception sensible ;* mais il ne considère pas la sensibilité en tant qu'activité pratique des sens de l'homme ».

Or Piaget arrive à des résultats absolument analogues : « Il faut, semble-t-il, distinguer dans le domaine perceptif la perception comme telle... et l'activité perceptive intervenant entre autres dans le fait même de centrer le regard ou de changer de centration » (p. 95).

Sur ce point, on pourrait toutefois objecter que, si toutes ses expériences ne font que prouver l'existence d'une « activité perceptive », il n'y a plus aucune raison *expérimentale* de continuer à admettre l'existence, même problématique, d'une perception passive. Il s'agit seulement de la distinction entre deux paliers structuraux à l'intérieur de la même réalité fonctionnelle sensori-motrice.

Le chapitre sur les habitudes contient une critique non moins décisive et lumineuse de la théorie des essais et des erreurs. Piaget l'analyse chez Claparède, mais ses objections valent intégralement pour une critique du pragmatisme en général.

Enfin le chapitre sur l'élaboration de la pensée décrit les étapes génétiques de cette élaboration depuis la pensée symbolique et pré-conceptuelle jusqu'à la pensée abstraite et aux opérations formelles.

Le chapitre VI traite des « facteurs sociaux du développement intellectuel ». Dans les 13 pages qu'il consacre à ce sujet, Piaget peut à peine effleurer le problème et on peut le regretter. Nous y trouvons cependant, trop timidement formulée il est vrai, une des principales objections

du marxisme contre la sociologie universitaire. « Certes, il est nécessaire à la sociologie d'envisager la société comme un tout, encore que ce tout, bien distinct de la somme des individus, ne soit que l'ensemble des rapports ou des interactions de ces individus. Chaque rapport entre individus (à partir de deux) les modifie en effet et constitue donc déjà une totalité, de sorte que la totalité formée par l'ensemble de la société est moins une chose, un être ou une cause qu'un système de relations... Seulement il est essentiel de se rappeler le caractère statistique des expressions du langage sociologique car, à l'oublier, on donnerait aux mots un sens mythologique. Dans la sociologie de la pensée, on peut même se demander s'il n'y a pas avantage à remplacer déjà le langage global par la mention des types de relations en jeu » (p. 186). Les marxistes nient la valeur de ce langage « statistique » et veulent le remplacer non seulement dans la sociologie de la pensée mais dans toute la sociologie par l' « analyse des types de relations en jeu ».

Ajoutons que c'est sa répugnance à employer et à mettre au centre de ses travaux la notion de classe sociale et de lutte des classes qui nous semble expliquer la difficulté que rencontre la sociologie universitaire et officielle à passer du tout global et statistique à une analyse précise et génétique des rapports sociaux concrets.

Enfin, comme cela arrive souvent chez Piaget, l'ouvrage se termine par une théorie tout à fait inattendue et nullement préparée par le reste de l'ouvrage, sur la relation entre les rythmes biologiques et les régulations et les groupements psychologiques. Il faudra évidemment attendre le développement de cette théorie dans les ouvrages à venir de Piaget pour pouvoir juger de sa valeur.

Dans un intéressant ouvrage paru récemment [1], M. Pierre Naville soulignait la nécessité d'une psychologie scientifique qui compléterait les analyses sociales et philosophiques du marxisme. A juste titre M. Naville rappelait que le manque d'une pareille psychologie constituait une des principales lacunes dans l'héritage de Marx et d'Engels, lacune que les marxistes ultérieurs n'ont pas comblée jusqu'à ce jour.

Malheureusement, malgré sa pénétration et son indépendance de pensée, M. Pierre Naville subit dans une très

1. Pierre Naville : *Psychologie, Marxisme, Matérialisme. Essais Critiques.* Marcel Rivière et Cie, 206 p.

forte mesure les tendances mécanistes du marxisme contemporain, et cela explique le fait au premier abord surprenant que pour suppléer au manque d'une psychologie marxiste, il nous propose le behaviorisme de Watson, qui nie la conscience et conçoit l'homme comme une machine à réflexes. En réalité, rien ne nous semble plus éloigné de la pensée de Marx et d'Engels que cette psychologie mécaniste qui — pour parler un langage philosophique — résout l'opposition entre le corps et la conscience en supprimant un des termes. Hegel et Marx nous ont appris, au contraire, qu'il faut *surmonter* (dans le double sens hégélien du mot « *aufheben* ») les contradictions par la négation *dialectique* de leurs termes en les « niant » chacun dans leur séparation métaphysique et en les « conservant » comme aspects partiels d'une synthèse supérieure, de la réalité concrète et totale.

Nous savons bien entendu que l'opinion de Hegel ou de Marx n'est pas un argument quand il s'agit de sciences positives. Mais il se trouve, et ce n'est certainement pas un hasard, que Piaget, qui ne se souciait ni de Hegel ni de Marx, confirme entièrement la justesse de leur pensée. Et même si cela lui est indifférent, tous ceux qui s'intéressent à la philosophie auront des raisons légitimes de lui en être reconnaissants.

1948.

L'ÉPISTÉMOLOGIE DE JEAN PIAGET

Il y a cinq ans, Jean Piaget avait, dans un ouvrage de synthèse [1], résumé les conclusions de ses travaux de psychologie. Nous avions alors souligné l'importance *philosophique* de ces conclusions, la rencontre de la psychologie de Jean Piaget avec l'analyse marxiste et dialectique de l'histoire et la possibilité qui se dessinait ainsi de développer une science générale de l'homme.

Depuis, Piaget a fait lui-même un pas décisif dans cette direction en publiant une « Introduction à l'Epistémologie Génétique » [2] en trois tomes ainsi qu'un traité de Logique [3]. Nous n'avons, bien entendu, pas l'intention de reprendre les idées déjà exposées dans notre précédent article qui nous semblent entièrement confirmées par ces dernières publications. C'est pourquoi nous insisterons aujourd'hui seulement sur quelques-unes des réflexions que nous ont suggérées ces quatorze cents pages dans lesquelles Piaget a abordé les problèmes les plus divers.

Rappelons tout d'abord l'idée centrale de l'ouvrage : tout fait psychique (comme d'ailleurs tout fait biologique) est le résultat d'un processus cyclique d'adaptation que Piaget décompose en deux éléments : *assimilation* et *accommodation*. Tout être vivant, animal, homme, groupe social, tend à assimiler le monde ambiant à son organisme et à ses schèmes d'action ou de pensée. Assimilation phy-

1. Jean Piaget : « *La psychologie de l'Intelligence* », Armand Colin, Paris, 1947.
2. Jean Piaget : « *Introduction à l'Epistémologie génétique* », 3 vol. P.U.F. Paris, 1950.
3. Jean Piaget : « *Traité de Logique* », Armand Colin, Paris, 1949.

siologique pour le corps, pratique pour l'intelligence animale, sensible, pratique et intellectuelle pour l'homme à ses différents niveaux d'âge.

Cette tendance à l'assimilation est un phénomène à la fois dynamique et conservateur. Dynamique dans la mesure où le sujet tend à étendre sa sphère d'action à une partie de plus en plus vaste du monde ambiant, conservateur dans la mesure où le sujet s'efforce de conserver sa structure intérieure et essaie de l'imposer à ce monde.

Heureusement ou malheureusement, le monde ne se laisse pas toujours assimiler aux activités du sujet. Cela oblige celui-ci à modifier ses schèmes moteurs ou intellectuels pour faire face aux problèmes nouveaux qu'il doit résoudre. Les résistances de l'objet, du monde extérieur sont ainsi un facteur indispensable de tout progrès de la conscience (individuelle dit Piaget, collective disait Marx). Dans l'univers l'homme n'est ni créateur tout-puissant, ni simple spectateur ; il est *acteur*, un être qui agit sur le monde, le transforme et se modifie lui-même sous l'action de ces transformations.

L'homme et l'univers se trouvent toujours dans un équilibre provisoire résultant des processus antérieurs d'assimilation et d'accommodation, équilibre chaque fois rompu par les problèmes nouveaux que pose le monde et chaque fois rétabli à un niveau supérieur par les accommodations (pour la société, Marx disait les révolutions) du sujet.

Comprendre l'état actuel de la pensée scientifique implique dans cette perspective trois sortes de recherches qui se complètent et s'éclairent mutuellement, à savoir :

1) Une étude de son devenir historique, une *histoire des sciences* qui essaierait de dégager les principaux aspects qu'a pris, dans les différents domaines de l'explication scientifique, cet équilibre entre l'homme et l'univers.

Comme il le dit dans la préface, dix années d'enseignement de l'histoire des sciences à Genève et un contact permanent avec les enseignants des disciplines scientifiques de cette université ont permis à Piaget de se familiariser avec ce domaine.

2) Une étude génétique des différents niveaux d'équilibre que présente la pensée de l'enfant depuis sa naissance jusqu'à l'âge de onze, douze ans, âge où il finit d'acquérir les principales structures formelles de la pensée adulte.

Trente ans de travaux expérimentaux à la tête du Labo-

ratoire de Psychologie de Genève et de l'Institut Jean-Jacques Rousseau ont fait de Piaget le maître incontesté d'un domaine à peine exploré avant lui.

3) Une étude de la structure interne des équilibres conceptuels au stade actuel de la pensée scientifique. De longues années de travail, dont le Traité de Logique est le résultat, attestent non seulement la documentation extraordinaire, mais encore la pénétration et l'indépendance de pensée de Jean Piaget dans ce domaine.

Etant donné la triple documentation du psychologue de l'enfance, du logicien et de l'historien des sciences réunie ainsi en une seule personne par Jean Piaget, on comprend l'intérêt exceptionnel que présente son épistémologie. Essayons de dégager quelques-uns de ses résultats.

Tout d'abord, Piaget nous propose un renversement complet de la classification des sciences. Depuis Auguste Comte, la plupart des classifications avaient un caractère linéaire et, intentionnellement ou non, rejoignaient l'idée cartésienne que la marche naturelle et efficace de la raison est d'aller du simple au complexe, de la partie à l'ensemble. La critique de Piaget rejoint sur ce plan les critiques de Pascal contre l'épistémologie et la méthode cartésiennes, celles de Kant contre la monadologie de Leibniz et celles de Hegel et de Marx contre l'empirisme et le rationalisme en général. Il n'y a pour ces penseurs, ni parties autonomes, ni principes premiers. Toute partie existe par ses relations avec les autres parties dans l'ensemble, et la pensée scientifique qui veut comprendre la réalité doit avancer à l'intérieur d'un cercle de relations par déplacements permanents entre l'ensemble et les parties.

De même, à la classification linéaire, Piaget oppose ce qu'il appelle le cercle des sciences qui n'est que l'expression sur le plan de la pensée conceptuelle du cercle sujet-objet que nous venons de décrire. Si nous partons en effet de la logique et des mathématiques qui semblent être de pures conceptions de l'esprit (et en même temps les lois les plus générales de la réalité), et si, comme le voulaient Auguste Comte ou les partisans de l'école de Vienne, par exemple, nous allons à des sciences de plus en plus complexes, physique, chimie, biologie, psychologie, il semble que nous nous éloignions du sujet vers la réalité objective et extérieure et que nous nous dirigions du cadre le plus général de cette réalité vers ses aspects les plus riches et les plus concrets, mais le dernier, le plus complexe et le

moins déductif de ces aspects, celui qu'étudie la psychologie, la structure psychique des hommes, s'avère être le fondement des systèmes déductifs — Piaget préfère le terme plus exact : implicatifs — de la logistique et des mathématiques qui fondent à leur tour toute science de la réalité.

Il n'y a donc dans la classification des sciences ni base ni sommet, ni point de départ ni aboutissement, mais prise de conscience d'un cercle dans lequel nous sommes engagés et qui s'élargit de plus en plus, de même que l'équilibre des relations sujet-objet passe lui aussi des contacts directs de la plante à travers les actions réelles de l'animal et de l'enfant jusqu'aux actions virtuelles des hommes adultes et raisonnables. Cercle de plus en plus vaste embrassant des sujets toujours croissants (jusqu'au « Nous » qui serait constitué par l'humanité entière) et des secteurs de plus en plus vastes de l'objet, mais cercle dont l'élargissement se fait en même temps et simultanément aux pôles opposés et non pas de manière linéaire et orienté unilatéralement comme le voulaient les différentes formes d'empirisme et de rationalisme.

Quelles sont les principales formes d'équilibre historique et individuel de la pensée ?

Piaget, qui au cours de ses études a dégagé toute une série d'étapes dans l'évolution de la pensée enfantine, les groupe tous en trois grandes catégories qu'il retrouve sur le plan historique, à savoir : les rythmes, les régulations et les groupements. Les premiers rattachés à la réalité cosmique des saisons et aux activations de l'instinct et des réflexes héréditaires ; les seconds caractérisés par l'intervention régulative de l'intelligence ; les troisièmes par leur caractère réversible. Mentionnons simplement que sur le plan sociologique cette division correspond d'assez près à celle d'Engels qui distinguait entre les sociétés primitives sans classes où la vie était déterminée en grande mesure par la structure physiologique et par les instincts, les sociétés divisées en classes sociales où l'équilibre résulte du choc des actions contradictoires et de leur régulation involontaire et enfin l'état futur de la société socialiste, règne de la planification et de la liberté.

Quelle est aujourd'hui la forme supérieure d'équilibre de la pensée conceptuelle ?

Piaget qui s'est surtout occupé de la pensée logique et mathématique a dégagé sur ce plan une des idées centrales de son épistémologie : celle des structures d'ensemble logi-

ques et mathématiques, par exemple groupements et groupes, les uns et les autres caractérisés par leur *réversibilité*. Disons, sans entrer dans les détails, que par ces termes Piaget désigne la liaison entre un ensemble d'opérations, liaison telle qu'à chaque conduite réelle ou intériorisée correspond toujours une conduite inverse qui l'annule, un changement d'ordre possible des éléments qui la constituent, des détours plus ou moins grands, et enfin pour le groupement mathématique la possibilité de combiner cette conduite avec une autre analogue (en logique a + a = a ; en mathématique a + a = 2a). Cette structuration de l'intelligence — qui fait que chaque pensée, conduite ou action n'est, pour une conscience ayant atteint le niveau formel, qu'un élément d'un ensemble donné en même temps qu'elle et aux autres éléments duquel elle est coordonnée par une relation *implicative et réversible* — apparaît à Piaget comme la caractéristique principale de la pensée rationnelle et en même temps comme une donnée qui n'a pas été suffisamment aperçue par la logistique des Carnap et Russel. De là, d'une part, le besoin d'écrire un nouveau traité de logistique opératoire et d'autre part la possibilité de dégager une vection dans l'étude génétique des formes historiques de la pensée et biographiques de l'intelligence.

Nous restons dans la ligne de Piaget en faisant sur ce point une remarque qui nous semble s'imposer.

Le groupement des actions, la prise de conscience des rapports entre l'action directe et l'action inverse, de l'associativité des éléments d'un groupement, de la possibilité des détours n'est-elle pas le résultat du fait qu'à un certain niveau de l'évolution biologique le sujet a changé de nature, que l'individu est devenu groupe, le moi probablement inconscient un « Nous » qui devait nécessairement finir par prendre conscience de sa propre structure et de celle de l'univers ? Le groupe ou le groupement peut sans doute être structuré indistinctement par les actions et les pensées d'un seul individu ou bien par les actions de plusieurs individus différents. Mais tout le règne animal prouve que la coordination formelle des actions d'un même individu pour être possible n'est pas nécessaire. La coordination empirique, statistique et déformante suffit à l'existence biologique des individus. Par contre, le groupe social et ce qui constitue son essence, la coopération dans le travail, ne peut exister sans prise de conscience et sans dégager les lois de coordination des différentes actions de chaque individu. Pour le groupe, la conscience, et très vite

la conscience formalisée, n'est pas seulement une possibilité mais aussi et surtout une nécessité [1].

Biographiquement, l'épistémologie de Piaget se rattache à ses deux maîtres parisiens Léon Brunschvicg et Pierre Janet. Au premier il a pris l'idée d'une activité indéfiniment constructrice de l'esprit, au second le rattachement de tout fait de conscience aux conduites de l'individu. Mais qu'il le veuille ou non (plus exactement, sans qu'il le veuille), la synthèse réalisée par Piaget le place dans la ligne des grands penseurs dialectiques, Kant, Hegel et Marx. Nous avons déjà mentionné, dans notre article de 1947, plusieurs points où c'était visible et nous venons de rappeler la classification des sciences et l'introduction de l'idée de totalité et de groupement dans la logistique ; nous allons maintenant aborder un autre point où ce fait est à nouveau particulièrement clair : celui de la nature de la pensée logique et mathématique. Tout le monde connaît les critiques de Pascal et de Kant contre l'empirisme sceptique et le rationalisme. L'un et l'autre ont mis en évidence le fait que la connaissance est toujours une synthèse de deux éléments, l'un empirique, et sensible, l'autre *a priori* (sentiments du cœur, formes *a priori* de l'intuition pure, catégories de l'entendement). Kant formulait exactement le problème de ce deuxième élément comme étant celui de la synthèse entre la nécessité de certains jugements et leur fertilité, problème qu'il appelait celui des jugements synthétiques *a priori*. On connaît aussi la critique de Hegel et Marx contre la solution kantienne, abstraite, d'un *a priori* qui serait une pure forme de l'esprit s'opposant au contenu sensible. Mais si Hegel et Marx avaient raison dans leurs critiques, nous ne croyons pas exagérer en disant qu'ils n'ont jamais réussi à rendre compte, d'une manière théorique satisfaisante, de la double nature déductive et empirique de la pensée. De même le problème de la nature de la pensée mathématique fertile et nécessaire en même temps restait toujours ouvert pour toute épistémologie dialectique

1. Une objection se présente cependant à l'esprit, cela ne prouve-t-il pas plutôt que la pensée est indispensable à la vie sociale et par conséquent antérieure à celle-ci ?

Le problème nous semble mal posé. Demander ce qui a été d'abord de la pensée ou de la société nous paraît aussi stérile que demander si la poule a été avant l'œuf ou inversement.

Il y a sans doute influence mutuelle et choc en retour : la pensée favorise la vie sociale et celle-ci développe la pensée. Ici nous voulions seulement insister sur l'interpénétration intime de ces deux réalités, interpénétration que l'épistémologie de Piaget met plus que jamais en évidence.

Ce n'est pas un des moindres mérites de l'ouvrage de Piaget que d'avoir apporté sur ce point une solution qui nous semble évidente et à laquelle personne n'avait pensé avant lui. Pour Piaget (comme pour Marx), toute pensée se rattache à l'action ; le monde théorique dans son ensemble est une prise de conscience des conditions de l'action réelle ou virtuelle. Or toute action est une synthèse de deux pôles, sujet et objet, hommes et univers. La pensée théorique, élément nouveau qui s'insère dans ce cycle d'accommodations et d'assimilations, reflétera toujours dans chacun de ses éléments l'un et l'autre de ces deux pôles. Seulement si toute science considère la réalité dans la perspective d'une certaine action réelle ou possible, il peut y avoir à la limite une science (en réalité il y en a deux : la logique et la mathématique) qui considère la réalité en tant qu'objet en général faisant abstraction de toute qualité spécifique de tel ou tel groupe d'objets particuliers.

Pour employer une expression introduite par Gonseth, la logique et les mathématiques seraient ainsi les sciences qui correspondent à l'action sur un « objet quelconque ». D'ailleurs si les théories de Gonseth sur la nature du jugement mathématique semblent se rapprocher le plus de cette partie de l'épistémologie de Piaget, en réalité les différences sont considérables. Pour Gonseth la logique constitue une « physique de l'objet quelconque ». Implicitement son degré de certitude ne peut se différencier *qualitativement* de tout le reste de la physique des objets spécifiés. Il n'y a entre l'une et l'autre qu'une différence de degré puisque l'une et l'autre sont abstraites à partir de l'objet. Le problème épistémologique de la nature de la pensée logique et mathématique reste entier.

Tout autre est la situation pour Piaget. Pour lui, logique et mathématique sont la prise de conscience sur le plan théorique et objectif des conditions de l'action sur un objet quelconque et des coordinations possibles entre ces actions. L' « objet quelconque » n'est dans l'ensemble de ces sciences qu'un invariant permanent, les actions du sujet et leurs coordinations l'élément variable qui détermine leur contenu.

Cette hypothèse résout le triple problème que posent les sciences implicatives à savoir :

— leur certitude
— leur fertilité (pour les mathématiques)
— leur concordance avec la réalité.

1) La *certitude* de la logique et des mathématiques est

naturelle puisque le sujet y prend simplement conscience de ses propres actions et de leurs effets réels ou possibles dans le monde [1] ;

2) La *fécondité* du raisonnement mathématique s'explique par la richesse indéfinie des possibilités de coordination entre les actions humaines, coordination dont les mathématiques constituent précisément la prise de conscience ;

3) Enfin la *concordance* maintes fois confirmée entre les démarches les plus abstraites et les plus inattendues de la pensée mathématique et la structure de la réalité est naturelle puisque toute « réalité » étant vue dans la perspective d'une action humaine, elle ne peut contredire les coordinations les plus générales de cette action. Certaines théories logiques, ou mathématiques, peuvent rester virtuelles et possibles par rapport à la réalité expérimentale, elles ne peuvent jamais être contredites par celles-ci.

Nous ne croyons pas exagérer en affirmant que cette théorie représente une solution particulièrement simple et suggestive des difficultés que posait la double nature de la pensée aux théories dialectiques depuis Kant et Pascal jusqu'à Hegel et Marx.

Dans le domaine de la pensée physique nous choisissons parmi les multiples analyses de l'ouvrage une seule qui nous semble, particulièrement intéressante, celle de la causalité. On connaît la discussion qui depuis Hume et Comte oppose sur ce point empiristes et positivistes aux rationalistes et aux penseurs dialectiques. Les premiers ont toujours proscrit de la science positive toute recherche de la cause, brandissant la grande épée du « métaphysique » dès que les partisans de cette notion essayaient de lui donner un sens qui dépassait tant soit peu celui de loi.

Les penseurs rationalistes et dialectiques par contre n'ont jamais cessé de défendre l'idée de cause et on connaît, tout près de nous, l'ironie subtile et implicite des tra-

1. La seule question pourrait être de savoir ce qui détermine le moment de cette prise de conscience, car il est évident que la vie de l'individu est trop courte pour qu'il puisse y arriver par ses propres forces. Il y est cependant puissamment aidé par deux facteurs entre lesquels Piaget se refuse à faire un partage : *a*) la transmission sociale (langage, éducation, enseignement) ; *b*) la transmission héréditaire de certaines coordinations qui sans être conscientes sont réelles et appliquées par l'intelligence pratique déjà dans le règne animal. Ce deuxième facteur existe-t-il réellement ? Aucune expérience concluante ne nous permet aujourd'hui de le nier. Il n'en est pas moins certain que son efficacité est de loin dépassée par celle de la transmission sociale.

vaux d'E. Meyerson montrant que les physiciens, qui dans leurs travaux sur la méthode se déclaraient les pires ennemis de la recherche causale, n'en continuaient pas moins à la pratiquer en fait, dans leurs études proprement scientifiques.

A la longue cette discussion devenait fastidieuse, car elle ressemblait de plus en plus à un dialogue de sourds. D'une part, les empiristes qui, se plaçant sur le plan du donné immédiat, affirmaient — à juste titre — que la réalité ne peut jamais présenter autre chose qu'une relation constante et mesurable entre deux ou plusieurs phénomènes, relation qui, s'étant toujours confirmée dans le passé, présente une certaine probabilité — plus ou moins grande — de se répéter dans l'avenir, et cela d'autant plus qu'insérée dans un système d'ensemble (une théorie physique par exemple) elle est garantie par un grand nombre d'expériences ressortant des domaines les plus différents de la réalité. D'autre part les adversaires rationalistes ou dialecticiens qui affirmaient qu'une relation causale est une relation *nécessaire* et non pas empirique entre plusieurs phénomènes, nécessité qu'ils ne pouvaient cependant justifier que par des affirmations dépassant le donné (forme *a priori* de l'entendement, métaphysique matérialiste, etc...).

En réalité, une étude concrète du problème de la causalité n'était possible que sur la base d'une entente sur deux points :

a) il faut reconnaître que les données sensibles ne peuvent jamais présenter autre chose qu'un ensemble de relations de succession ou de concomitance : ce qu'on appelle des lois.

b) le problème de la causalité est celui de savoir si parmi ces relations légales il y a ou non une catégorie présentant un caractère *privilégié* et constituant les lois *explicatives* ou causales. Une relation causale n'est autre chose qu'une loi, mais c'est, pour l'homme, une loi privilégiée. Ce fut le grand mérite d'E. Meyerson d'avoir posé le problème sur ce terrain. Malheureusement, il a gâché la valeur de ses analyses par l'affirmation métaphysique que l'identité présenterait pour l'esprit un privilège gratuit et difficilement explicable. Le plus souvent d'ailleurs ses propres analyses prouvaient le contraire, car chaque fois qu'il abordait les explications mécaniques (modèles physiques, etc...), il supposait *implicitement* et sans aucune raison que le déplacement spatial d'un corps présente une diver-

sité moindre que n'importe quel autre changement. C'était s'accorder d'avance ce qu'il voulait démontrer. *A priori*, le déplacement spatial qui est à la base de toute explication mécanique est un changement comme tous les autres et s'il présente un privilège pour la raison, ce privilège doit être expliqué à son tour. Il est vrai qu'en dehors du déplacement spatial des objets (et des autres invariants qui semblent au premier abord donnés) Meyerson insistait sur la création purement intellectuelle du concept non empirique d'énergie et sur la loi de conservation de celle-ci. Mais, comme le remarque à juste titre Piaget, s'il est vrai qu'au cours de l'évolution de la pensée enfantine, comme au cours de l'histoire des sciences, nous rencontrons la construction de nombreux invariants (espace, temps, objet, masse, matière, volume) ceux-ci sont chaque fois indissolublement liés à un ensemble de variations dont ils forment le complément et dont ils ne peuvent être isolés qu'arbitrairement. Ce que la raison construit c'est une *coordination des variations* en groupes qui impliquent l'existence de certains invariants, et cela non pas pour arriver à une identité arbitraire et paradoxale qui serait la suppression de toute vie humaine (pour Meyerson l'homme peut vivre seulement parce que le monde n'est pas rationnel) mais simplement parce qu'en face de l'univers l'homme est acteur et que le but suprême de la raison est de lier la réalité indéfiniment variée et variable de l'objet à un ordre accessible à l'action du sujet.

Déjà H. Poincaré avait rattaché le privilège rationnel du déplacement spatial à la distinction entre le groupe des changements de positions *que nous pouvons produire* et l'ensemble des changements d'état qui échappe à notre pouvoir direct. En développant une théorie erronée A. Comte avait trouvé deux formules particulièrement suggestives et heureuses : la première lorsqu'en proscrivant la recherche causale il interdisait de *chercher le mode de production*, la seconde lorsqu'en définissant l'utilité humaine de la science positive il disait que *savoir c'est prévoir*. Or si chercher la cause c'est en effet chercher *le mode de production*, jamais l'idéal de la pensée théorique n'a été celui d'une simple prévision contemplative. Répétons-le, l'homme n'est pas *spectateur*, mais *acteur* : savoir ce n'est pas seulement prévoir, c'est pouvoir transformer les choses et changer le cours des événements, savoir c'est pouvoir *produire* : la prévision, la légalité n'est qu'un pis-aller dont le penseur se contente lorsqu'il n'est pas en état

de connaître la *cause, le mode de production.* Les relations de succession ou de concomitance n'ont pas toutes pour l'homme la même valeur. Les unes lui permettent une simple prévision, ce sont les lois fonctionnelles, les autres se rattachent d'une manière immédiate à son action, ce sont les lois causales ou explicatives. Parmi celles-ci les plus évidentes étaient celles qui rattachaient les variations de l'objet au groupe des changements de position, la physique mécanique. Malheureusement, dans certains domaines, et surtout en dehors des dimensions moyennes elles se sont avérées inapplicables. Il reste cependant toujours l'espoir de relier les variations de la réalité aux coordinations les plus générales de l'action du sujet, c'est-à-dire aux groupes mathématiques ; et c'est en cela que consiste le principal effort de la physique contemporaine, même si, provisoirement du moins, elle n'y parvient pas toujours.

L'explication physique suppose toujours l'introduction d'un acteur fictif mais analogue à l'homme au sein des transformations de la matière, introduction anthropomorphique (artificialisme, animisme, etc...) aux formes inférieures de la prise de conscience humaine, objective et mathématique aux formes supérieures de la pensée conceptuelle et formalisée [1].

Dans le tome 3, consacré à la pensée biologique, psychologique et sociologique, nous choisirons pour les discuter ici deux problèmes dans l'analyse desquels nous nous éloignons dans une certaine mesure de la position de Piaget, tout en *restant entièrement dans le cadre de son système,* ceux du parallélisme psycho-physiologique et de la nature de la vie affective.

Avant de les aborder soulignons cependant la parfaite concordance que Piaget dégage dans ces trois sciences non seulement entre les manières de poser le problème, mais aussi entre les différents types de réponses proposées. A

1. Galilée a dit un jour que la nature est un livre écrit en langage mathématique. La formule exacte aurait été de dire que c'est un livre que nous écrivons en langage mathématique mais qui nous apporte un matériel parfaitement adapté à cette écriture. D'où vient cette adaptation ? C'est là un problème métaphysique qui dépasse la science positive. Le fait est que les hommes n'auraient pas pu vivre dans un univers radicalement inadéquat à la structure de leurs activités. Si nous existons c'est que cette adaptation était réelle, et implicitement possible, que nos concepts mathématiques et les actions auxquels ils correspondent ont toujours trouvé une réalité dans laquelle ils ont pu s'inscrire.

La pensée physique est, dans sa tendance et ses aspirations, explicative, causale et mathématique parce qu'elle est notre pensée qui tend à relier la réalité à nos actions et serait certainement différente pour des êtres imaginaires qui auraient d'autres moyens que nous d'agir sur la réalité.

ce sujet, nous nous permettrons de renvoyer le lecteur à notre précédent article. Constatons aussi que sur le plan de la pensée sociologique Piaget arrive cette fois explicitement aux conclusions que nous avons dégagées à propos de la « Psychologie de l'Intelligence » en constatant que la sociologie marxiste est celle qui correspond le mieux aux résultats de ses travaux psychologiques et à ses convictions épistémologiques générales.

Comme le remarque à juste titre Piaget, le parallélisme psycho-physiologique s'avère insoutenable même en tant qu'hypothèse de travail, dès qu'on le conçoit comme parallélisme de deux séries autonomes se correspondant point par point. Le problème a été renouvelé par la psychologie de la forme qui au lieu de mettre en parallèle des éléments isolés a rapproché des formes d'ensemble. Cependant, à cause de leur rattachement conscient, ou inconscient, à la phénoménologie, les psychologues de cette école ont conçu les « formes » comme des entités absolues se retrouvant analogues aux différents niveaux de la réalité. En fait la vie organique et psychique est constituée par des structures résultant d'un devenir historique et biographique, structures qu'il s'agit non seulement de constater et de décrire mais aussi de comprendre et d'expliquer par des études génétiques. Or, la première caractéristique des structures psychiques et physiologiques est d'être insérées dans le cycle sujet-objet. Cela nous permet de constater dès l'abord l'existence d'un facteur qui explique la correspondance des deux séries physiologique et psychique ; elles ont toujours un élément commun : *l'objet*. C'est la même réalité, la même maison, le même ami, qui s'offrent à moi, qui agissent aussi bien physiologiquement sur mon système sensoriel et nerveux que psychiquement sur ma conscience. Y a-t-il cependant du côté sujet deux éléments autonomes, l'appareil physiologique et la conscience ? Y a-t-il deux circuits différents quoique parallèles ayant seulement un point commun, l'objet ? Nous ne le croyons pas, ce que nous appelons structures physiologiques et psychiques sont deux coupes transversales d'un *seul et même circuit*, engageant du côté du sujet une seule et même réalité : l'homme concret et vivant. Et cet homme, étant lui-même une structure d'ensemble, certains processus physiologiques et certains états de conscience peuvent naturellement s'impliquer ou s'exclure. L'apparition dans le circuit sujet-objet des uns suscitera ou éliminera alors les autres et inversement. Ou bien sans qu'il y ait impli-

cation ou exclusion, il y aura modification dans chaque domaine sous l'influence des changements survenus dans l'autre. Ce seront les différentes formes d'action mutuelle des deux séries, psychique et physiologique, action réelle sans doute, mais ne formant jamais un système clos, et insuffisante, à cause de cela, pour fournir une explication générale de la réalité humaine.

En réalité, il y a un *seul circuit*, avec *un seul objet*, circuit dans lequel s'insèrent du côté du sujet deux aspects naturellement complémentaires, ayant chacun son action sur l'autre et sur l'ensemble du processus. Le parallélisme, l'influence mutuelle sont sans doute des *réalités*, mais des réalités partielles qui s'insèrent dans un processus d'ensemble. C'est pourquoi tous les essais de mettre en relation *exclusivement* le psychique et le physiologique, le psychique et la réalité extérieure ou le physiologique et le milieu ambiant, resteront toujours fragmentaires et insuffisants comme théories générales, tout en rendant *dans une certaine mesure* compte de quelques faits isolés et partiels.

Enfin, pour ce qui concerne la vie affective nous nous permettons de proposer brièvement une théorie qui nous a été inspirée par les thèses générales du livre de Piaget bien qu'elle soit différente de celle qu'il admet lui-même. Venant de la part de quelqu'un qui n'est pas spécialiste, c'est là sans doute une tentative osée. Aussi la présentons-nous brièvement sous forme de thèses provisoires espérant surtout susciter une discussion autour d'un sujet qui, jusqu'ici, nous semble loin d'être éclairci.

Piaget qui a passé de longues années à étudier, sur le plan de leur genèse historique et individuelle, les structures cognitives, a cependant accordé dans ses travaux une place beaucoup plus réduite à la vie affective. Sur ce point il s'est rallié, avec quelques réserves, il est vrai, à la thèse de Pierre Janet qui voyait dans les sentiments des régulations de l'action, thèse qui nous a toujours semblé insuffisante et, surtout, peu claire.

Prenons à titre d'exemple l'analyse du sentiment d'effort qui pour Janet correspond à l'accélération de l'action. L'accélération nous semble tout d'abord être une *conduite* au même titre que l'action elle-même, et son énergétique est probablement, elle aussi, du même ordre que celle de cette dernière. D'autre part les valeurs qui agissent sur les conduites et interviennent dans leur régulation sont le plus souvent du domaine *cognitif* et plus exactement du domaine de la pensée conceptuelle. Cela nous paraît par-

ticulièrement évident lorsqu'il s'agit d' « échelles de valeur stabilisées par les normes collectives » (Tome III, p. 150). L'élément affectif les accompagne sans doute comme il accompagne tout processus moteur ou cognitif mais ne s'identifie pas avec elles.

Piaget sent d'ailleurs lui-même que la thèse de Janet ramène en grande mesure l'affectif au physiologique, c'est pourquoi il formule des réserves. « Il est clair que de telles explications font d'abord appel à la causalité physiologique. Décrire l'intérêt comme dynamogénisateur ou comme un régulateur procédant par accélération, c'est postuler d'emblée la nécessité d'une explication physiologique (III - 150), « mais une fois admis le rôle de la causalité physiologique, ne demeure-t-il rien, dans le mécanisme de l'intérêt, qui concerne la psychologie comme telle et qui demeure irréductible à la notion de cause. » (III - 150) ? Sans doute. Et Piaget a parfaitement raison lorsqu'il pense que la physiologie ne suffit pas à épuiser la réalité affective, qu'il reste un domaine qui constitue la nature spécifique de celle-ci. Il nous semble seulement qu'en parlant d' « implications », de « valeurs », d' « emboîtements de rapports », Piaget ne distingue pas suffisamment l'affectif du cognitif bien que son analyse ait précisément créé les cadres qui permettent une pareille distinction.

Nous croyons en effet que l'affectivité ne peut se comprendre qu'en tant qu'élément constitutif du cycle sujet-objet au niveau conscient, plus précisément comme élément conscient *différent et complémentaire* de toute conscience *cognitive,* et accompagnant toute conduite motrice. La grande difficulté que présente l'étude de la vie affective pour la psychologie vient du fait que la pensée conceptuelle plus ou moins adéquate lorsqu'il s'agit de comprendre la réalité spatiale du comportement moteur, et la réalité virtuellement conceptuelle que présentent les processus cognitifs lorsqu'elle les prend comme objet d'étude, n'est pour l'instant tout au moins nullement adaptée à l'étude du secteur non conceptuel de la conscience, secteur qui se présente comme un flux continuel d'états vécus. D'où les tentatives continuelles de définir les états affectifs par les comportements ou par les états cognitifs qui les accompagnent (à titre d'exemple les théories qui définissent les émotions par le comportement, James, Lange, Janet, par leur substrat physiologique, Lapicque, et celles qui les définissent par les processus cognitifs concomitants Nahlowsky, Herbart, Sartre).

Pour plus de clarté et de concision, nous essaierons de formuler notre hypothèse sous forme de thèses schématiques :

1) Dès qu'elle apparaît à un certain niveau du cycle sujet-objet la conscience se présente sous deux formes complémentaires qui correspondent aux deux pôles du cycle.

2) Les faits affectifs sont des *faits de conscience,* différents des faits cognitifs, mais toujours complémentaires de ces derniers.

3) Toute conscience qui touche l'aspect objectif (au sens propre du mot) de l'action, a un aspect *cognitif,* ce qui signifie, chez l'homme, virtuellement ou réellement conceptuel. Même les coordinations les plus générales de l'action du sujet se présentent sur ce plan comme les lois les plus générales de l'*objet,* implications logiques ou mathématiques. Il va de soi que le sujet peut se penser soi-même en tant qu'objet sur le plan conceptuel.

4) Toute conscience qui touche l'aspect subjectif (au sens propre du mot) de l'action a un caractère *non conceptuel* et constitue un *fait affectif.* Sur ce plan, même les qualités les plus spécifiques de l'*objet* se présentent comme affections *du sujet.*

5) Il faudrait probablement distinguer sur le plan subjectif de l'affectivité une dualité qui correspondrait à la double nature de conscience cognitive (empirique et implicative), dualité qui correspondrait aux apports du sujet et de l'objet de l'action. Cette distinction serait peut-être celle de l'affection et de la pulsion.

6) L'affectivité étant un des deux aspects psychiques du comportement total, il correspond à tout état affectif une conduite motrice et un état cognitif. A titre d'approximation provisoire et grossière nous présentons l'hypothèse suivante : le plaisir et la douleur seraient des états affectifs correspondant à certains contacts directs du sujet et de l'objet, les chocs émotionnels des états correspondant aux déréglements momentanés du comportement, les sentiments, ceux qui correspondent à l'immense multiplicité de conduites de la vie quotidienne, les passions ceux qui correspondent aux conduites entièrement subordonnées à un but (volontaire-valeur ou involontaire-passion instinctive), enfin les affectivités pathologiques correspondent aux troubles permanents du comportement.

7) Si cela est vrai, chaque élément du cycle subissant l'influence du cycle entier mais agissant en même temps sur lui, on peut imaginer une thérapeutique mettant l'ac-

cent sur la possibilité d'influencer surtout l'affectivité [1] (psychanalyse, électro-choc), le comportement (Moreno et le psychodrame) ou la pensée cognitive (Desoille et le rêve éveillé [2]). Cette classification ne préjuge en rien bien entendu de la valeur de ces trois groupes de procédés. C'est là un problème d'étude positive et expérimentale.

Ainsi les théoriciens anti-intellectualistes de l'intuition sous toutes ses formes (Bergson, Spengler, Klages, etc...) ont eu parfaitement raison lorsqu'ils ont réagi contre les tentatives rationalistes de réduire la vie psychique de l'homme à la connaissance conceptuelle et de faire de l'affectivité une donnée inférieure, imparfaite, etc... ils ont eu raison d'insister sur la différence de nature entre les sciences physico-chimiques et les sciences humaines, où le chercheur doit « comprendre », c'est-à-dire retrouver une totalité dans laquelle s'insèrent non seulement des comportements et des pensées conceptuelles mais aussi des réalités affectives. Ils ont cependant eu tort et se sont fourvoyés lorsqu'au lieu de remplacer une méthode scientiste et simplificatrice par une méthode vraiment *scientifique* rendant compte de toute la richesse de la réalité concrète, ils ont voulu remplacer le *seul* instrument humain de connaissance, la pensée, par une conscience non conceptuelle, vécue, qu'elle s'appelle intuition, âme, intuition intellectuelle, etc... Pour connaître et comprendre la réalité et notamment la réalité humaine, il faut *vivre sa pensée*, mais certainement pas *remplacer* la pensée par la vie instinctive ou affective [3].

Arrivé à la fin de cette étude dans laquelle nous avons

1. Indirectement nous n'avons aucun moyen d'action *directe* sur l'affectif (une des raisons pour laquelle nous le comprenons si mal sur le plan de la pensée conceptuelle).

2. Dans l'œuvre hautement intéressante de Desoille les faits qu'il cite et même ses analyses *concrètes* nous semblent tout à fait indépendants des concepts métaphysiques d'inconscient collectif et d'élan vital qu'il emprunte à Jung et Bergson.

3. Depuis la rédaction de cette étude, Piaget a publié un cours sur l'affectivité (J. Piaget : Les relations entre l'affectivité et l'intelligence dans le développement de l'enfant, C.D.U. Paris 1954) dans lequel, à côté d'une remarquable analyse de nombreux problèmes particuliers et d'une critique pénétrante de plusieurs théories psychologiques et notamment de la psychanalyse, il précise et développe sa propre position.

Celle-ci reste toujours la même : l'affectivité est une synthèse entre la régulation de l'action (Janet) et la valorisation. Malgré le grand intérêt de ces analyses, nous ne pouvons pas le suivre entièrement ; la valorisation, depuis ses formes les plus élémentaires jusqu'aux échelles de valeur nous paraissant toujours un processus essentiellement cognitif. Il va cependant de soi que notre analyse ne saurait avoir d'autre valeur que celle d'une suggestion proposée aux spécialistes par quelqu'un qui se sait fort peu compétent et a une conscience claire du fait qu'il s'agit là d'un problème qu'on saurait trancher seulement sur le plan expérimental.

à peine effleuré quelques-uns des multiples problèmes envisagés par Piaget, nous espérons avoir montré l'importance *philosophique* de ces livres écrits par un homme de science se méfiant des philosophes et qui rejoint néanmoins les conclusions d'un des courants les plus importants de la philosophie moderne. Soulignons cependant que cette rencontre n'est pas due au simple hasard. Elle est le résultat naturel du fait que la pensée dialectique est l'expression d'un effort continu pour comprendre la réalité humaine, effort qui s'était, jusqu'ici, il est vrai, concentré notamment sur des aspects sociaux et historiques. A cet effort les travaux de Piaget apportent un complément utile et hautement nécessaire.

Les penseurs dialectiques lui seront reconnaissants de l'appui expérimental et positif qu'ils y trouveront pour leurs thèses générales et surtout de l'éclaircissement d'un grand nombre de questions psychologiques et épistémologiques concrètes restées obscures jusqu'à maintenant.

A une époque où le positivisme logique s'obstine à ignorer la réalité humaine et où d'autre part, malgré un certain nombre d'analyses descriptives remarquables, la phénoménologie abandonne et proscrit la recherche *génétique et explicative* ressuscitant une nouvelle métaphysique des essences, l'œuvre de Piaget, qui continue l'effort des grands penseurs classiques, constitue une des réalisations les plus remarquables de la *philosophie* contemporaine.

1952.

LA NATURE DE L'ŒUVRE

La notion d'œuvre doit être comprise comme cas particulier et privilégié du comportement humain en général. Son analyse suppose donc l'élaboration — sinon préalable, tout au moins parallèle — d'une anthropologie philosophique, d'une épistémologie, et surtout d'une théorie générale des rapports entre la pensée et l'action.

De manière immédiate, tout comportement humain — qu'il soit le plus banal ou le plus significatif — se présente comme action d'un individu et porte soit directement sur la nature et indirectement sur les relations interhumaines, soit directement sur ces relations et indirectement sur la nature. Il se présente comme expression de la relation entre un *sujet individuel* et un *objet* constitué par le monde social et naturel qui l'englobe.

Une progression vers la compréhension *conceptuelle et médiate* du comportement humain montre cependant qu'il est très difficile et même impossible de séparer rigoureusement le *sujet* et *l'objet* de l'action, car tout acte individuel s'insère dans un réseau, structuré sans doute, mais complexe, de relations avec d'innombrables autres actes humains distincts de lui dans le temps et dans l'espace. Or, toute analyse tant soit peu approfondie montre :

a) que l'objet — le monde naturel et social —, loin d'être situé dans l'action *seulement* au pôle opposé du sujet, est au contraire, dès que l'on regarde sa genèse, en très grande partie le produit des activités humaines, et

b) que les structures qui régissent l'action du sujet — en premier lieu ses catégories intellectuelles et ses valeurs — sont le produit de l'évolution historique du monde naturel et social qui était au premier abord censé constituer uniquement l'objet sur lequel portait l'action.

La compréhension historique est ainsi très vite amenée à découvrir l'existence du sujet à l'intérieur de l'objet de toute action, et inversement l'existence de l'objet à l'intérieur du sujet. La structure réelle du comportement humain s'avère autrement complexe qu'elle ne le paraissait au niveau abstrait des données immédiates.

L'étude du comportement se présente comme l'analyse historique (génétique, dynamique, etc...) du devenir de *structures globales* constituées par : *a*) un certain nombre de groupes humains agissant pendant un certain temps les uns sur les autres et formant une société, et *b*) la nature extérieure sur laquelles agissent ces groupes.

Il va de soi que ces quelques idées générales prennent chaque fois qu'on veut les appliquer à l'étude d'une œuvre ou d'un événement l'aspect d'un problème spécifique : celui de la nécessité de dégager non pas une structure universelle mais au contraire telle structure dynamique précise située à telle époque et à tel endroit, apparentée sans doute à un certain nombre de structures analogues, mais néanmoins *unique dans sa réalité historique.*

A ce niveau l'analyse montre que — même s'il n'existe pas, comme l'avaient pensé certains sociologues, une « conscience collective » étrangère aux consciences individuelles et différente de celles-ci — le dynamisme des totalités humaines, *l'essence* de l'évolution historique ne se présente pas comme le résultat accidentel d'une somme considérable d'actions individuelles sans *lien organique,* mais comme le résultat d'actions collectives *de groupes humains,* actions dont les individus qui composent ces groupes ne sont conscients qu'à un degré très différent, que l'historien doit précisément dégager dans la mesure de ses possibilités dans chacun des cas individuels qu'il étudie.

Le comportement, l'acte, l'œuvre, qui de manière *immédiate* semblaient être en premier lieu des manifestations individuelles, apparaissent ainsi à la lumière d'une analyse plus approfondie comme se rattachant à la fois à deux structures dynamiques différentes et complémentaires : la *première — essentielle* — étant celle de *l'action collective* d'un ou plusieurs groupes sociaux sur la société et sur la nature, la *seconde,* importante sans doute mais qu'on pourrait, avec beaucoup de réserves il est vrai, appeler phénoménale, constituée par l'*individu* en tant que sujet d'action et par le monde social et naturel qu'il pense et sur lequel il agit.

La différence de nature et *d'importance* entre ces deux

totalités *dans lesquelles s'insère toute action humaine* se manifeste, entre autres, dans le fait que jusqu'aujourd'hui — avec peut-être quelques rares exceptions pendant la Renaissance, exceptions qu'il faudrait analyser de près — l'action en tant que manifestation *individuelle* ne s'est pratiquement jamais intégrée de façon cohérente à l'ensemble des actions d'un même individu ; il n'y a pratiquement pas dans les sociétés divisées en classes, et surtout dans la société moderne, d'individus dont l'ensemble de la vie constitue une unité significative à peu près rigoureusement cohérente. Même les cas exceptionnels dont nous parlerons plus loin du philosophe, du savant, de l'artiste, du chef politique ou religieux, n'atteignent cette cohérence que dans un secteur particulier de leur vie, le plus souvent d'ailleurs au détriment des autres domaines de leur pensée et de leur action.

Le monde de la lutte des classes et de la réification peut connaître exceptionnellement le génie, l'homme harmonieusement et universellement développé reste pour lui un espoir dont la réalisation ne saurait se situer que dans l'avenir.

Inversement cependant, au niveau de *l'action historique des groupes,* les mêmes actions humaines, morcelées et aliénées lorsqu'on les regarde dans leur signification individuelle, apparaissent dès *maintenant,* aux yeux de l'historien, comme les éléments de structures plus ou moins consciemment significatives et cohérentes ; cette différence dans le degré de cohérence étant précisément l'expression de la rupture entre l'historique et l'individuel, et du primat que garde encore le premier sur le second.

Soulignons néanmoins pour éviter tout malentendu :

a) que *l'action historique* du groupe n'existe pas en dehors et à côté des actions individuelles et n'est rien d'autre que l'*essence réelle* dont celles-ci sont les *manifestations empiriques immédiates,*

b) que la rupture entre l'action du groupe et la conscience individuelle présente naturellement un nombre indéfini et extrêmement varié d'écarts et de tensions possibles qu'il faudrait, en principe, déterminer dans chaque cas individuel.

On peut cependant constater d'emblée l'existence de certains *cas privilégiés* où un secteur entier du comportement de l'individu — la pensée scientifique, la pensée philosophique, l'imagination sous ses différentes formes, l'action politique ou sociale — prend une forme *cohérente* et se

rapproche ainsi des tendances collectives qui orientent l'action historique du groupe ; plus encore, il arrive que ce secteur de la conscience individuelle atteigne un degré de cohérence dépassant de loin celui qu'il a chez tous les autres membres du groupe et approche ainsi ce que nous avons appelé ailleurs la *conscience possible* de ce dernier, et notamment — lorsqu'il s'agit d'art ou de philosophie — la conscience possible de la classe sociale.

C'est alors que nous nous trouvons devant ces cas particuliers du comportement de l'individu que l'on pourrait appeler, en suivant le langage courant, les *œuvres* scientifiques, philosophiques, artistiques, littéraires, sociales, etc...

Celles-ci sont ainsi à la fois des comportements *profondément sociaux* dans la mesure où elles incarnent les tendances et les aspirations du groupe à leur plus haut degré de cohérence, et des comportements *hautement individuels* dans la mesure où elles représentent le niveau le plus élevé de cohérence et de signification que saurait atteindre, dans la société moderne, une conscience individuelle.

Même comme cas privilégiés, *et dans leur domaine propre,* les œuvres présentent cependant, pour celui qui essaie de les comprendre de l'extérieur, deux significations distinctes et complémentaires :

a) une signification *historique,* essentielle dans la mesure où elle constitue précisément leur valeur scientifique, philosophique, esthétique, etc...

b) une signification purement *individuelle* qui se révèle à l'analyse psychologique, et reste aujourd'hui subordonnée à la première, dans la mesure où elle représente ce qui dans l'œuvre n'est que symptôme individuel, et très souvent symptôme d'une structure psychique particulière et non typique. (Ce qui éclaire l'insuffisance, du point de vue esthétique, philosophique, etc... de la plupart des explications biographiques et notamment psychanalytiques.)

La possibilité d'un monde transparent qui, ayant surmonté l'aliénation, rapprocherait sensiblement les significations individuelle et collective du comportement humain et transformerait, sinon entièrement, du moins en grande partie, le travail aliéné en travail créateur, le produit en œuvre, ne saurait être pour les penseurs contemporains qu'un espoir, un pari, et non une certitude conceptuelle. C'est pourquoi la pensée philosophique nous semble arrivée au point où elle ne peut vraiment prendre conscience de la condition humaine que dans la mesure où, sans renoncer à son indépendance et à sa rigueur, elle

abandonne toute prétention d'autonomie radicale, se comprenant comme élément essentiel et indispensable d'une totalité qui l'englobe : celle de la pensée et de l'action historiques des communautés humaines, qui transforment à la fois le monde naturel et le monde humain.

Paraphrasant à peine l'expression célèbre d'un des plus grands penseurs du monde moderne, on pourrait dire que, rationalistes ou empiristes, les philosophes ont cru et voulu se contenter d'interpréter le monde, mais qu'ils n'ont pris vraiment conscience de la nature véritable de leur œuvre que dans la mesure où, surmontant le rationalisme et l'empirisme, ils ont compris qu'ensemble, avec tous les autres hommes, ils sont en train de le transformer.

1957.

ANALYSES CONCRÈTES

REMARQUES SUR LE JANSÉNISME : LA VISION TRAGIQUE DU MONDE ET LA NOBLESSE DE ROBE

L'un des principaux résultats de l'Epistémologie Génétique de Jean Piaget [1] a été de démontrer la liaison étroite qui existe entre les structures logiques et épistémologiques de la pensée et les conditions universelles de l'action quotidienne des hommes sur le monde ambiant.

Or, si les historiens sont — bien plus que d'autres savants spécialisés dans la connaissance de l'homme — habitués à chercher des influences et des corrélations, il n'en demeure pas moins vrai que jusqu'à présent ils les ont cherchées avant tout dans la matière même des comportements, des pensées et des croyances qu'ils étudiaient. Nous possédons de beaux travaux consacrés à l'influence de la littérature sur la sculpture, de la vie économique sur l'organisation sociale, etc... Peu de travaux cependant ont jusqu'ici été orientés non pas vers le contenu, mais vers la *structure schématique* d'une pensée collective — théorique ou morale — et vers l'influence que cette structure peut exercer dans les domaines les plus divers de l'expression humaine et même du comportement en général.

C'est à la lumière de ces remarques que nous voudrions exposer ici brièvement et dans ses grandes lignes les résultats actuels et les perspectives d'une recherche qui concerne un des aspects les plus importants et les plus intéressants de l'histoire du XVII[e] siècle français, à savoir le problème des relations entre la vie du « groupe janséniste » avec d'une part l'ensemble de la vie économique et sociale, et d'autre part la philosophie et la littérature « tragiques »,

1. Jean Piaget, *Introduction à l'Epistémologie Génétique*. Trois volumes. P.U.F., 1953.

en entendant par là les *Pensées* de Pascal et le théâtre de Racine.

L'état actuel de la question est connu, non seulement des spécialistes, mais — en partie tout au moins — même du public cultivé. Le « jansénisme » apparaît comme un courant de pensée, de morale et de spiritualité représenté par trois théologiens : Saint-Cyran, Arnauld et Nicole, entourés d'un certain nombre de religieuses et de solitaires qui ont mené une vie particulièrement austère et auxquels on a tendance — souvent tout au moins — à attribuer une intense vie spirituelle et même mystique. Pour des raisons que l'on n'a jamais réussi à tirer entièrement au clair, ces hommes particulièrement scrupuleux et pratiquant une vertu particulièrement austère se sont trouvés longtemps en conflit avec les pouvoirs ecclésiastique et monarchique, ont vécu en butte à des persécutions sévères qui ont abouti, après l'intermède de la Paix de l'Eglise, à la destruction du couvent même de Port-Royal. De plus, de ce milieu port-royaliste sont sortis deux des plus grands écrivains de la littérature française et même universelle : Pascal et Racine, et un peintre qui, sans être une personnalité de première grandeur, n'en tient pas moins un rang très honorable dans la peinture de son temps : Philippe de Champaigne.

On nous objectera sans doute que c'est là une image de vulgarisation qui n'intéresse pas les spécialistes. Mais il se trouve précisément que grâce au renouveau des recherches port-royalistes des dernières années, lié avant tout aux beaux travaux d'Augustin Gazier, Jean Laporte et Jean Orcibal, cette image non seulement n'a pas été modifiée mais s'est trouvée encore raffermie et confirmée. Laporte nous a appris à mieux connaître la pensée d'Arnauld, Orcibal nous a montré un Saint-Cyran orienté d'abord vers le monde et vers la vie sociale et politique, se convertissant par la suite à une position tout à fait différente de celle dont il était parti et s'intégrant au mouvement de contre-réforme qui caractérise la première moitié du siècle.

Il n'en reste pas moins vrai que trois problèmes d'une importance exceptionnelle pour l'historien sont encore toujours loin d'être suffisamment résolus :

a) Qu'est-ce que le Jansénisme [1] ?

1. Pour des raisons d'ailleurs opposées, MM. Gazier, Laporte et Orcibal nient l'existence même d'une réalité qui pourrait correspondre à ce terme. Pour les deux premiers (comme jadis pour Nicole) le Jansénisme est un fantôme, une « hérésie imaginaire », un mot dont se servent les adversaires

b) Quels sont les causes et les mobiles de l'opposition acerbe qui a tout au long du XVII[e] siècle opposé les jansénistes aux pouvoirs monarchique et ecclésiastique [1], et enfin

c) Quel est le lien qui pourrait unir le Jansénisme aux *Pensées* de Pascal et au Théâtre de Racine ?

Or c'est abordant le dernier de ces trois problèmes avec les méthodes de l'épistémologie marxiste (très proche au fond de celle qu'a élaborée Jean Piaget, indépendamment de toute influence philosophique proprement dite, à partir de ses travaux de psychologie expérimentale) que s'est lentement élaborée la recherche dont nous voudrions exposer ici quelques lignes schématiques et générales et qui nous a permis non seulement de trouver une solution hautement probable du problème dont nous étions partis, mais aussi d'entrevoir certaines hypothèses qui nous paraissent pour le moins plausibles et qui permettraient d'éclaircir, si elles sont valables, dans une très grande mesure les deux autres problèmes que nous venons d'énoncer.

La première tâche consistait évidemment à nous demander s'il était possible de dégager à partir du contenu tragique des *Pensées* et du théâtre racinien un schème structural de pensée clairement défini et commun aux deux, malgré les multiples différences évidentes qui séparent une œuvre philosophique et chrétienne d'un ensemble d'œuvres théâtrales dont la plupart se présentent avec un caractère apparemment mondain et païen [2].

pour désigner les vrais disciples de saint Augustin, pour M. Orcibal, ce terme désigne inversement un groupe d'individus dont les pensées sont par trop multiples et diverses pour être groupées — si ce n'est de façon purement nominaliste pour la commodité de la recherche — sous une même désignation. Il n'y a pas pour lui de jansénisme puisqu'il n'y a pas de définition qui englobe tout le défini et corresponde au seul défini.

1. Il va de soi que si le Jansénisme ne correspond à aucune doctrine spécifique — religieuse, sociale ou politique, — la persécution ne peut avoir d'autre source que certains traits de la psychologie individuelle des jansénistes, tels que l'orgueil, l'entêtement, ou encore l'esprit d'intrigue et de domination des jésuites ou bien une série de malentendus accidentels, liés aussi aux caractères individuels des acteurs du drame et en principe tout au moins évitables. Ce sont les positions respectivement :

a) de la plupart des historiens favorables aux jésuites ;

b) de la plupart des historiens pro-jansénistes et surtout de Gazier et de Laporte ;

c) des historiens qui veulent garder un maximum d'objectivité, surtout de M. Orcibal.

2. Nous parlons dans cet article de « schèmes de pensée ». C'est réduire à un seul élément — essentiel il est vrai — une réalité beaucoup plus riche qui se situe entre le schème et le contenu concret d'un écrit et que nous avons appelée ailleurs « vision du monde ». C'est qu'il est pratiquement impossible d'analyser dans un article de quelques pages, ne serait-ce qu'une

C'était déjà essayer de donner au mot « tragique » un sens plus précis, différent de celui qu'il a dans la plupart des études habituelles où l'on parle indistinctement des « tragédies » de Racine, de Corneille, ou de Garnier.

Or si nous partons des *Pensées*, il nous a paru que le schème essentiel de la position de Pascal *réside dans le paradoxe* et dans *l'exigence d'absolu et de clarté univoque*.

En effet dans la perspective de cette œuvre aucune affirmation théorique ou morale concernant le monde et la vie intramondaine n'apparaît valable si elle n'est pas paradoxale, c'est-à-dire si elle n'attribue pas au même sujet deux attributs contradictoires, ce qui revient à affirmer et à nier en même temps chacun des deux. Les exemples à l'appui pourraient remplir un volume. Nous ne pouvons que citer ici quelques passages et renvoyer le lecteur au texte des « Pensées » qui reprennent le paradoxe presque à chaque page [1].

Or en face de cette structure ontologique du monde se dresse l'exigence d'absolu d'un homme réclamant des valeurs authentiques et univoques, incapable d'accepter l'ombre même d'un compromis ; la tragédie apparaît ainsi

seule vision schématique du monde. Or le problème peut être tout au moins posé même en nous limitant au schème essentiel de la structure logique et à quelques-unes de ses conséquences immédiates. Signalons à cette occasion que dans un récent et intéressant ouvrage M. Ch. Perelman a posé le problème de la structure logique des argumentations et de sa relation avec le contenu de la pensée (voir Ch. Perelman. *Rhétorique et philosophie*, P.U.F. 1952). Ajoutons que sur le point qui nous intéresse la plupart des historiens de la littérature, précisément parce qu'ils ne voulaient pas séparer le schème de son expression concrète, sont arrivés à rattacher au Jansénisme celles d'entre les pièces de Racine qui lui sont les plus étrangères — *Esther* et *Athalie* — et cela tout simplement parce que l'élément chrétien y est apparent et visible.

1. « S'il y a jamais eu un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un » (Brunschvicg 865).

« La Foi embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire. *Temps de rire, de pleurer, etc... Responde, ne respondeas, etc...* La source en est l'union des deux natures en Jésus-Christ et aussi les deux mondes..., et enfin les deux hommes qui sont dans les justes. (Car ils sont deux mondes et un membre et image de Jésus-Christ. Et ainsi tous les noms leur conviennent : de justes, pécheurs ; mort vivant ; vivant mort ; élu réprouvé, etc...). »

« Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale qui semblent répugnantes et qui subsistent toutes dans un ordre admirable » (862).

Contrariété : « L'homme est naturellement crédule, incrédule, timide, téméraire » (125).

« Je n'admire point l'excès d'une vertu, comme de la valeur, si je ne vois en même temps l'excès de la vertu opposée, comme en Epaminondas, qui avait l'extrême valeur et l'extrême bénignité. Car, autrement, ce n'est pas monter, c'est tomber. On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et remplissant tout l'entre deux » (353).

Voir aussi les multiples fragments sur la justice et la force, la raison et les passions, etc...

— au moins dans la forme qu'elle prend au XVII[e] siècle en France — comme l'expression du heurt entre un monde où on ne peut vivre qu'en choisissant et un homme dont la grandeur consiste précisément dans l'exigence de toucher et de remplir les deux extrêmes contraires et dans l'impossibilité de choisir ; en langage théologique, du heurt radical et insurmontable entre un monde sans Dieu et un homme qui vit uniquement sous le regard du Dieu caché et muet dont la parole ne résonne plus ni dans sa vie ni dans le monde extérieur. (Ajoutons que Pascal a poussé ce silence de Dieu à l'extrême conséquence en affirmant que son existence même ne peut être pour l'homme qu'un pari, mais un pari sur lequel *il engage et doit engager* sa vie entière.)

Il y a ainsi, comme le dit M. H. Gouhier, dans la position pascalienne un *non possumus* radical à la vie intramondaine, *non possumus* d'un homme petit parce qu'il est écrasé par le monde, mais grand parce qu'il sait que le monde l'écrase et qu'il choisit librement cette fin *en refusant le compromis* qui permettrait de vivre [1].

Il suffit bien entendu de formuler ainsi le schème de la pensée pascalienne pour voir jusqu'à quel point il correspond à quatre au moins des pièces de Racine, à savoir Andromaque placée entre les exigences contradictoires de sauver la vie d'Astyanax et de rester fidèle à Hector, Junie entre celle de sauver Britannicus et de garder la pureté de son amour, Titus et Bérénice [2], déchirés par l'impossibilité

1. Il y aurait beaucoup plus à dire bien entendu sur une vision aussi riche et aussi complexe qu'est celle de Pascal. Les limites d'un article nous obligent à rester tout à fait schématique. Ajoutons, cependant, qu'il faut à tout prix distinguer cette position tragique qui résulte de l'exigence de réunion des contraires, de la position rigoureusement opposée, celle de l'homme qui se situe au milieu, à égale distance des deux extrêmes, position qui est tout simplement celle du bon sens et que prennent le plus souvent Arnauld et Nicole.

2. Pour éviter certains malentendus éventuels, mentionnons que selon nous on ne doit pas voir ou lire Bérénice ni comme une élégie de la séparation ni comme un drame cornélien de la gloire et du triomphe du devoir sur la passion. C'est, au contraire, la tragédie du choix inadmissible pour la dignité humaine qu'exige le monde et dont les héros triomphent seulement en renonçant à la vie pour sauvegarder leur union dans le seul domaine où elle peut être sauvée par le refus de la vie dans le monde, celui du renoncement commun. La « vie » de Titus et de Bérénice, après ce renoncement, ne sera plus qu' « un long bannissement ». L'absence d'une mort *physique* ne change rien à cette signification de la pièce et a des raisons de cohérence esthétique interne.

Ajoutons que l'on retrouve dans les quatre tragédies de Racine — laïcisé et paganisé bien entendu — le Dieu absolu, exigeant et muet, présent et absent de la théologie de Barcos et des *Pensées*. Il s'appelle respectivement Hector dans *Andromaque*, le temple des vestales dans *Britannicus*, le peuple romain dans *Bérénice* et le Soleil dans *Phèdre*.

de choisir entre l'amour et le règne, Phèdre enfin prise entre son exigence de vie pure sous la lumière du soleil et son amour ténébreux pour Hippolyte. Sans doute le problème du choix existe-t-il aussi pour Bajazet ou pour Monime, mais l'élément tragique, le paradoxe y est aboli, par le compromis qu'essaie de réaliser Bajazet en trompant Roxane et par la structure positive du monde, par la *signification* que peut avoir la vie et la lutte contre les Romains dans *Mithridate*. Dans la première de ces pièces, le héros n'est plus assez grand pour être tragique, dans la seconde le monde n'est plus le monde sans Dieu de la tragédie.

Le premier pas se trouvait ainsi fait. Quatre pièces dans le théâtre racinien — et non pas celles que l'on rapproche d'habitude du jansénisme — s'avéraient présenter une « structure » analogue aux *Pensées* de Pascal, correspondaient à la même « vision du monde », autrement dit, étaient tragiques.

La première conclusion de cette analyse [1] a été une interprétation de la succession chronologique des pièces de Racine qui divisait l'œuvre du poète en cinq groupes, à savoir :

1) Les pièces de jeunesse, non tragiques, *La Thébaïde* et *Alexandre*.

2) Les trois tragédies jansénistes : *Andromaque, Britannicus* et *Bérénice*.

3) La pièce du compromis et les deux pièces historiques, non tragiques toutes les trois : *Bajazet, Mithridate* et *Iphigénie*.

4) Le retour à la tragédie : *Phèdre*.

5) Les drames sacrés du triomphe intramondain et de la présence de Dieu : *Esther* et *Athalie*.

Or il nous a suffi de considérer les dates des coupures entre ces groupes pour constater que les tournants que nous avons ainsi dégagés par une analyse purement interne des pièces coïncidaient d'assez près avec certains événements importants de la vie de Racine, ou bien — ce qui peut-être revient au même — de la lutte entre jansénistes et pouvoirs [2]. En effet le passage des pièces non tragiques à la première tragédie janséniste du refus, *Andromaque*, coïncide avec l'intervention probablement involontaire de

1. Répétons une fois pour toutes que nous pouvons donner ici seulement le schème le plus linéaire et le plus appauvri d'une analyse qui exigerait de plus grands développements, dépassant le cadre d'un article.

2. Voir L. Goldmann. *Sciences Humaines et Philosophie*. P.U.F. 1952.

Nicole, et celle volontaire de Lancelot, dans l'activité littéraire de Racine ; le passage des tragédies jansénistes à la pièce du compromis et aux pièces historiques se place tout près de ce compromis réel et fondamental que fut la « Paix de l'Eglise » entre jansénistes et pouvoirs ; enfin le retour à la tragédie est contemporain des premiers symptômes du retour des persécutions. (Depuis longtemps déjà MM. Charlier et Orcibal avaient souligné le rapport entre *Athalie* et la Révolution anglaise.)

Cette concordance semblait ainsi — et d'autant plus que nous ne l'avions ni cherchée ni soupçonnée — une importante confirmation de la voie dans laquelle nous avions orienté nos recherches. Il y avait non seulement une corrélation réelle entre le théâtre racinien et les *Pensées*, mais encore une corrélation beaucoup plus étroite que nous n'aurions pu le supposer entre le théâtre racinien et la vie sociale et politique du groupe janséniste.

Seulement cette corrélation posait à son tour un problème important et en apparence extrêmement difficile à résoudre. En effet les éléments que nous avons dégagés comme constitutifs de la vision tragique, à savoir le caractère rigoureusement *paradoxal* du monde, la séparation radicale entre la vie pour Dieu et toute forme de vie intramondaine, l'impossibilité de toute connaissance claire concernant le monde — si ce n'est celle qu'il ne contient rien de clair et d'univoque —, le refus radical et absolu du monde pour la recherche d'un dieu caché, dont la volonté est, sur tous les plans, impossible à connaître, tous ces éléments communs aux *Pensées* de Pascal et aux tragédies de Racine et dont la mise en lumière nous avait permis d'entrevoir un lien beaucoup plus profond que nous ne l'aurions cru entre ces écrits et le groupe des « Amis de Port-Royal », tous ces éléments, disions-nous, n'existaient pas — ou presque pas — dans la pensée des principaux doctrinaires jansénistes, telle que nous la connaissons par les travaux historiques publiés depuis le XVIII^e^ siècle jusqu'à nos jours.

Cela ne faisait aucun doute pour Arnauld ou pour Nicole, absolument hostiles et contraires à tout paradoxe, n'envisageant jamais le refus de la vie et du monde comme un devoir rigoureux et absolu de l'homme, et profondément éloignés d'ailleurs du caractère paradoxal des « Pensées » de Pascal. Quant à Saint-Cyran, si certains éléments de la pensée tragique se trouvent et pourraient être dégagés dans son œuvre, il n'en est pas moins vrai qu'ils

sont mêlés à d'autres éléments de spiritualité et d'optimisme généralement chrétiens et plus proches de la position de Berulle par exemple que de celle de Pascal.

Les progrès dont nous nous étions réjoui semblaient ainsi s'avérer vains. Nous étions parvenu à rapprocher Pascal de Racine, son théâtre de certains événements historiques, mais le rapprochement entre ces écrits et le jansénisme ne semblait pas pour autant plus fondé et plus acceptable.

D'autre part il nous paraissait que les chances de gagner dix fois de suite à un jeu de hasard étaient encore infiniment plus grandes que celles de voir sortir du même milieu, à quelques années de distance, deux des plus grands écrivains tragiques de la littérature universelle, sans qu'il y ait eu influence directe de l'un sur l'autre et sans que dans ce milieu il y ait eu un courant de pensée et d'affectivité qui correspondît plutôt de près que de loin au contenu de leurs œuvres. Du point de vue scientifique la situation paraissait loin d'être satisfaisante.

Et pourtant, il n'y avait nulle raison de mettre en doute l'image des Saint-Cyran, Arnauld et Nicole telle qu'elle se dégageait des travaux de Jean Orcibal, Jean Laporte et même — avec certaines corrections — de ceux de Henri Brémond. Restait donc à relire les textes originaux du XVII^e siècle pour voir s'il n'était pas possible de trouver à côté de ces figures connues un autre courant qui ait échappé aux historiens et qui offrît la possibilité d'expliquer la naissance de la littérature et de la philosophie tragiques dans le milieu de Port-Royal.

En fait nous pouvons dire aujourd'hui que nos espoirs ont été comblés au-delà de toute espérance. Car cette lecture des textes nous a très vite montré que le groupe Arnauld-Nicole ne représentait qu'un seul courant du jansénisme du XVII^e siècle, à savoir le courant que nous appellerons « centriste », à côté duquel, M. Orcibal avait déjà montré l'existence d'un courant modéré qu'il appelait le « tiers parti » [1] et auquel s'opposait un troisième courant extrémiste groupé autour de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran. Voici en quelques mots le schéma des résultats auxquels nous avons abouti :

a) Pour la plupart des jansénistes du XVII^e siècle, l'autorité de Barcos a été considérable et a égalé celle d'Antoine Arnauld. Les indices et les témoignages sont multi-

1. JEAN ORCIBAL. Communication au congrès des Etudes Françaises, 1951.

ples, depuis le portrait de Philippe de Champaigne et les 142 pages que lui consacre Clemencet — partisan d'Arnauld — dans son Histoire Littéraire de Port-Royal, jusqu'au manuscrit 19.913 de la Bibliothèque Nationale, rédigé par un partisan de Nicole — qui nous dit qu'à Port-Royal, dans l'esprit de Singlin, de Sacy et Akakia, Barcos passait pour « le plus habile homme de l'Eglise », à Arnauld [1] qui parle lui-même dans une lettre à Singlin de Barcos comme « de celui que l'on regarde comme le plus éclairé de nos amis », à Pavillon qui, lui demandant de rédiger un ouvrage théologique, lui écrit : « Je n'aurois pas pensé vous le proposer si je n'estois d'une part persuadé qu'il n'y a personne dans l'Eglise plus capable que vous de l'entreprendre... » [2], jusqu'aux milieux de l'Evêché même qui voient en Arnauld et en Barcos les deux personnages les plus importants du mouvement janséniste, comme en témoigne l'avertissement suivant transmis à Lancelot par Chéron, « conseiller plus ou moins écouté » de l'Archevêque, selon Gazier : « Si on les tient, surtout Monsieur Arnauld et Monsieur de Saint-Cyran, on ne leur pardonnera pas » [3].

b) Au XVIII[e] siècle, après la disparition du courant Barcos, les éditeurs jansénistes des mémoires du XVII[e] siècle ont supprimé dans les textes qu'ils publiaient presque tous les passages concernant les positions extrémistes de sorte que les historiens ultérieurs ont surtout travaillé sur des mémoires écrits par des partisans du groupe Arnauld-Nicole ou bien censurés et arrangés par eux.

c) Parmi les figures marquantes du groupe Barcos se trouvent entre autres Guillebert et Singlin dont on connaît les relations étroites avec Pascal et Lancelot, maître de Racine aux petites écoles de Port-Royal.

d) Dans la première copie du manuscrit des *Pensées* se trouvent douze questions posées par Pascal à Barcos sur les miracles, qui sont la preuve de l'autorité qu'il lui reconnaissait.

e) L'historique des positions de Barcos dans le problème du Formulaire coïncide de près, sans qu'il lui soit peut-être rigoureusement identique, avec l'historique des positions de Pascal et enfin le tracé schématique des positions intellectuelles de Barcos rejoint de très près l'ensemble conceptuel : monde sans Dieu, refus radical de toute vie intra-

1. Lettre du 26 mars 1663.
2. Lettre du 25 octobre 1667.
3. A. GAZIER. Lancelot d'après sa Correspondance Inédite. *Revue Hebdomadaire*. 8 août 1908, p. 193.

mondaine, Dieu caché, ensemble que nous avons dégagé comme schème structurel de la tragédie. Rappelons aussi, à titre d'exemple, les positions de Barcos et celles d'Arnauld dans la si importante question du Formulaire. Le dilemme se posait en ces termes : ou bien se soumettre à la constitution du Pape Alexandre VII et abandonner, par là, la défense de ce que l'on tenait pour la vérité ou bien défendre la vérité et par cela même enfreindre un devoir capital du croyant, l'obligation de se soumettre à l'Eglise. On connaît la solution d'Arnauld : soumission entière et sincère sur le droit, refus d'acquiescer et de se soumettre sur le « fait de Jansénius ». Barcos par contre adopte une position que ses adversaires ont toujours qualifiée de contradictoire : soumission radicale et totale à l'Eglise et à la constitution même d'Alexandre VII, et *en même temps* refus de se soumettre et de signer tout Formulaire qui implique la croyance sur « le fait » [1]. D'où cet étrange dialogue de sourds que constitue la polémique Arnauld-Barcos dans laquelle le premier reproche le manque de conséquence logique à un partenaire qui n'avait jamais cru qu'il fût nécessaire et même possible d'en avoir autrement qu'en quittant le monde et en renonçant à y vivre et à y agir, le second reprochant de tenir compte de considérations mondaines à un partenaire qui n'avait jamais pensé qu'un chrétien fût tenu de quitter le monde et la vie sociale. Il serait facile de multiplier indéfiniment les exemples, puis-

1. Il est aisé de voir à quel point les positions de Barcos éclairent le problème si discuté des dernières années de Pascal. On sait en effet :

1° qu'en novembre 1661 Pascal s'opposait à Arnauld et qu'il a rédigé un écrit qui refusait toute signature de Formulaire n'exceptant pas expressément le « fait de Jansénius ».

2° qu'en août 1662 il a déclaré à Beurrier sa soumission à l'Eglise et au Pape et enfin,

3° qu'en parlant de ces déclarations, Beurrier insiste à plusieurs reprises sur le fait que Pascal lui a dit avoir adopté *depuis deux ans cette attitude.*

Ces trois faits ont paru jusqu'ici inconciliables aux historiens. Imaginant une « contradiction » entre le refus de signer le Formulaire et la soumission aux constitutions du Pape, ils étaient obligés ou bien de mettre en doute la véracité du témoignage de Beurrier tout entier, ou bien de supposer un changement intervenu dans les positions de Pascal, entre novembre 1661 et avril 1662, et de douter tout au moins de l'affirmation qu'il s'était soumis à l'Eglise « depuis deux ans ».

En réalité il n'y a ni « contradiction » ni « variation » ; en refusant de signer le Formulaire et en déclarant sa soumission à l'Eglise et au Pape Pascal se ralliait simplement à l'attitude — pour ce qui concerne la signature des ecclésiastiques séculiers — de Barcos, Singlin, Guillebert, Des Touches et probablement un certain nombre d'autres « disciples de saint Augustin ».

Ajoutons cependant qu'il y a eu *peut-être* divergence entre les positions de Pascal et celles de Barcos sur la signature des moines et des religieuses bien qu'ils aient l'un et l'autre désapprouvé et combattu la position d'Arnauld.

que cette opposition porte sur presque tous les problèmes que les deux antagonistes ont pu rencontrer au cours de leur vie et de leurs activités. Il nous semble préférable de citer deux passages d'une lettre de Barcos à la mère Madeleine de Ligny, Abbesse de Port-Royal, écrite à l'occasion du formulaire que les Religieuses avaient signé sur le conseil d'Arnauld, en novembre 1661, et un autre d'une lettre à Arnauld lui-même, pour montrer jusqu'à quel point les catégories de la pensée tragique se rencontrent presque à chaque pas dans les écrits de Barcos, et, probablement, plus ou moins atténuées dans la pensée de son entourage.

Les deux premières concernent l'idée centrale de toute tragédie, la faute involontaire, le dernier les refus et la haine du monde.

« Je scay bien que vous croyez estre innocentes. Mais je scay aussy que cela ne vous servira de rien sy vous ne l'estes en effet, parce que dieu nous juge selon la vérité, et selon ses règles, et non selon nos opinions ; et l'Evangile nous apprend que ceux qui ne voient pas le précipice ne laissent pas d'y tomber, avec ceux qui les suivent sans connoistre leur égarement. »

« Il ne faut pas vous estonner sy j'y ay descouvert des choses que vous n'aperceviez pas peut-estre, parce qu'il arrive souvent que nous ne voyons pas les maux qui sont enfermez dans les fautes que nous faisons, les prennant mesme quelque fois pour actions innocentes et louables, quoy que dieu et ceux qui suivent ses règles et sa lumière les condamnent, et y trouvent beaucoup de dérèglemens. D'où vient que les personnes qui le craignent véritablement ne se justifient jamais absolument lorsqu'on les reprend des choses à quoy elles ne pensoient pas, se contenttant de dire qu'elles ne s'en sentent point coupables, bien qu'elles le puissent estre effectivement devant dieu » [1].

1. Lettre à la Mère Madeleine de Ligny. Mai 1662.

Sans que ce soit une règle générale, Barcos et Pascal ont tendance à écrire dieu sans majuscule alors qu'ils emploient couramment celle-ci pour désigner les grandeurs visibles de Rome, de l'Eglise, de l'Evangile, de l'Ecriture, des Evêques, etc... (leurs copistes au contraire rectifient et emploient presque toujours la majuscule pour désigner la divinité).

Il faudrait naturellement établir une statistique précise portant aussi bien sur les manuscrits de ces deux auteurs que sur de nombreux autres manuscrits du XVIIe siècle pour savoir s'il s'agit là d'habitudes individuelles ou collectives, d'absence de règle, de lapsus ou bien d'une intention délibérée. Nous avouons ne pas avoir fait ce travail, le problème n'étant d'ailleurs pas de notre ressort mais de celui des historiens de la langue et de l'écriture.

Il nous a par contre toujours paru peu conforme à la vision tragique

« Mais je ne vous plains pas tant, si après cela vous jugez le monde tel qu'il est véritablement, et que vous le haïssiez autant qu'il mérite d'estre haï, puisque c'est un ennemi avec lequel nous ne devons jamais avoir rien de commun, et à la haine duquel dieu mesure l'affection que nous avons pour lui » [1].

Ajoutons, pour éviter tout malentendu, qu'il ne s'agit évidemment pas d'affirmer que Racine et Pascal ont tout simplement traduit en langage philosophique et littéraire les positions de Barcos. Il va de soi que leurs écrits arrivent — notamment lorsque Pascal pousse le paradoxe jusqu'au pari et au choix d'une vie uniquement consacrée à un Dieu dont l'existence n'est pas certaine — à un degré de cohérence que Barcos, pour qui l'existence de Dieu a toujours été une certitude absolue, n'a jamais atteint. Il n'en reste pas moins vrai que la considération du groupe Barcos, de l'importance qu'il a eue au XVII[e] siècle et de ses relations avec Pascal, et même — à travers Lancelot — avec Racine, éclaire un des points les plus obscurs que présentait jusqu'ici l'histoire de Port-Royal et du jansénisme.

Ajoutons que s'il serait faux d'identifier tout simplement le jansénisme du XVII[e] siècle dans son ensemble aux positions extrémistes de Barcos, ces dernières ne manifestent pas moins un de ses aspects essentiels qui se trouve, plus ou moins modéré, atténué et mêlé à des positions différentes, dans la pensée de la plupart des solitaires et, tout au moins lorsqu'il s'agit de l'opposition entre la fonction ecclésiastique et la vie sociale et politique, dans celle de Saint-Cyran et même à la limite d'Arnauld. Le constater c'est dire que la persécution des jansénistes avait de profondes raisons politiques et sociales autrement importantes que celles que suggérait l'hypothèse des simples défauts individuels de caractères des protagonistes ou des simples malentendus entre eux [2].

d'employer pour écrire le mot dieu une majuscule qui tend à rendre visible la majesté divine et à l'assimiler aux grandeurs manifestes dans le monde. Aussi avons-nous décidé de suivre à partir de maintenant l'orthographe — accidentelle ou volontaire — de nombreux textes tragiques du XVII[e] siècle en évitant la majuscule chaque fois qu'il s'agit du dieu caché, toujours présent et toujours absent de la tragédie.

1. Lettre du 26 avril 1656. Arnauld, *Œuvres*. Ed. de Lausanne. T. I, page 127. La formule est claire « Haïr le monde ». Arnauld et Nicole diront seulement « ne pas aimer le monde ». Or entre les deux positions la différence est radicale. La vie est impossible dans celle de Barcos, possible et même nécessaire dans celle d'Arnauld.

2. Pour Richelieu, le clergé est une partie intégrante et indispensable de

Reste, pour terminer cette esquisse, à évoquer un troisième problème que l'historien ne peut pas et n'a pas le droit d'éluder bien que jusqu'ici nous ne pouvons formuler pour sa solution autre chose qu'une hypothèse qui nous semble probable mais qui exige bien entendu un contrôle précis et approfondi.

L'examen des structures paradoxales de la pensée tragique nous a permis :

a) de rapprocher les écrits de Pascal et de Racine.

b) de découvrir à l'intérieur du jansénisme du XVII[e] siècle un groupe social et un courant idéologique qui nous permet d'entrevoir *dans une très grande mesure* les conditions sociales et intellectuelles ayant présidé à la naissance de ces œuvres.

c) d'entrevoir aussi les raisons profondes et valables du conflit entre le jansénisme et les pouvoirs.

Il convient cependant de se demander pour quelle raison ces structures de pensée ont exercé une si grande séduction précisément à cette époque, dans certains milieux en France, et comment s'expliquent toutes ces conversions si extraordinaires que l'historien du jansénisme rencontre presque à chaque pas au cours de son travail et dont M. Orcibal nous a montré un si bel exemple dans sa biographie de Saint-Cyran.

La première question à poser, si l'on veut aborder ce problème, est bien entendu celle de savoir à quels milieux sociaux appartenaient les jansénistes et les sympathisants des jansénistes au XVII[e] siècle. Or sur ce point la réponse s'impose avec une force telle que Sainte-Beuve lui-

l'appareil d'Etat. On comprend à quel point les idées de Saint-Cyran exigeant des prêtres en général et des évêques en particulier la rupture de tout contact avec le monde — et surtout avec la vie politique — devaient lui paraître dangereuses.

Deux citations suffisent pour illustrer l'antagonisme :

Dans un mémoire sur « l'agent munitionnaire » conservé au Ministère des Affaires Etrangères et qu'ils estiment « certainement inspiré par Richelieu », MM. Hanotaux et De La Force ont relevé le passage suivant :

« Dans chaque armée il faudrait désigner un évêque ou un maréchal de camp ayant affection et capacité pour les faire bien aller » (G. Hanotaux et duc de La Force. *Histoire du Cardinal de Richelieu*, t. IV, p. 410).

Dans les Maximes de Saint-Cyran par contre on peut lire entre autres les réflexions suivantes :

« Il faut mourir à soi-même et à toutes les choses du monde et renaître à Dieu et à la vie céleste, pour entrer comme il faut et d'une manière digne de Dieu et de Jésus-Christ dans le sacerdoce ».

« Le vrai ecclésiastique n'a point de plus grand ennemi qu'un homme politique ».

On voit qu'indépendamment de tout « orgueil », de tout « esprit d'intrigue » et de tout malentendu le conflit était inévitable.

même, peu sociologue pourtant, l'a signalée en passant [1].

Si nous laissons de côté les quelques jansénistes d'origine simplement bourgeoise, les milieux jansénistes se sont surtout recrutés à l'intérieur de groupes parfaitement circonscrits : l'ancienne noblesse frondeuse, quelques grands aristocrates, et les gens de robe, notamment les parlementaires. Or le premier de ces groupes — qui comprend notamment la duchesse de Longueville, le prince de Conti, le duc de Liancourt — n'a jamais fourni que des éléments périphériques au mouvement janséniste, et cela vaut aussi pour les quelques autres personnages de la haute noblesse qui s'en sont rapprochés, la princesse de Guéménée, M^lle^ des Vertus, les Roannez, le duc de Luynes. C'est un phénomène que les sociologues connaissent bien, la rencontre entre un état de mécontentement diffus qui n'a plus de force et de bases sociale et économique suffisantes pour se constituer en mouvement autonome avec une autre opposition, différente dans sa structure essentielle, mais assez forte pour rassembler autour de soi l'opposition diffuse des membres du groupe précédent.

Le problème des fondements sociaux du jansénisme se circonscrit ainsi pour l'historien à la question des rapports entre une mentalité tragique dans ses formes extrêmes (ou simplement austère et rigoriste détachée de la vie sociale, dans ses formes modérées) et les milieux parlementaires en particulier ou bien de robe en général pendant la seconde moitié du XVII^e^ siècle. Encore faut-il ajouter que si nous laissons de côté Pascal, les figures du premier plan d'origine parlementaire se trouvent davantage dans les courants modéré et centriste que dans le courant extrémiste. Barcos, comme Saint-Cyran, venait de la bourgeoisie municipale, Singlin était fils d'un marchand de vins, l'origine sociale de Guillebert et de Lancelot ne nous est pas connue ce qui suggère tout au moins la petite ou moyenne bourgeoisie.

Sans doute ne pouvons-nous formuler que des hypothèses. Néanmoins les faits semblent dans une certaine mesure les suggérer. Il y eut vers le milieu du XVII^e^ siècle dans les milieux parlementaires un mouvement qui équivalait — qu'il s'agisse de conversions spectaculaires chez les individus les plus profondément touchés ou d'une simple sympathie qui comportait peu de conséquences pratiques chez la plupart des gens de ce milieu (Lamoignon

1. SAINTE-BEUVE. *Port-Royal*. Ed. Doyon et Marchesne. Paris, 1926. T. II, p. 352.

par exemple lié en même temps à Rapin et à Hermant) — à la manifestation sur le plan de la conscience d'une situation paradoxale, à savoir d'un détachement de la vie politique et sociale qui ne devenait cependant pas une opposition radicale et surtout effective, sous l'angle des schèmes de pensées, une attitude qui disait *oui et non* au pouvoir et aux institutions de la vie politique et sociale.

Or si nous ajoutons à cela l'existence dans la première moitié du siècle d'un courant parallèle et complémentaire de conversions d'aristocrates du calvinisme au catholicisme et l'existence en 1604 du célèbre édit de Paulet qui a si extraordinairement consolidé la situation mais aussi la dépendance relative des officiers [1], l'hypothèse s'impose presque que nous sommes devant les conséquences multiples et complémentaires d'un changement de la politique monarchique qui, devenue plus favorable à la noblesse, ne s'appuyait plus comme auparavant d'une manière absolument prépondérante sur les bourgeois et sur l'appareil des officiers. Cela pourrait expliquer en même temps :

a) L'orientation promonarchique d'une aristocratie qui, brisée en tant que classe dominante et indépendante de l'appareil d'Etat, c'est-à-dire en tant que noblesse féodale, retrouve en tant que noblesse de cour dans la nouvelle politique royale de multiples avantages financiers et sociaux. Il va de soi que ce rapprochement entre la noblesse et la monarchie se fera plus difficilement dans les sommets de la première, sommets qui s'accommoderont malaisément de l'esclavage doré que représente la situation à la cour ; d'où le pessimisme de leurs écrits (La Rochefoucauld) et aussi leur dernière tentative de révolte dans la Fronde et leur adhésion partielle et assez superficielle à l'opposition janséniste.

b) le détachement — qui ne se transformera jamais en opposition radicale — de la vie sociale et politique des descendants de ces « Politiques » qui à la fin du XVI[e] siècle encore avaient été les plus solides appuis de la monarchie, pendant les guerres de religion.

Et aussi,

c) le besoin qu'a éprouvé la monarchie de s'attacher par cette énorme concession d'autorité que représentait la « paulette » un groupe que sa nouvelle orientation poli-

1. Voir sur ce point la belle étude de M. Roland Mousnier. *La Vénalité des Offices sous Henri IV et Louis XIII*. Maugard, Rouen, p. 208 ss. et surtout p. 557 ss. « Le droit annuel allait assouplir les échines », écrit M. Mousnier (p. 565).

tique risquait de détacher et de rejeter dans l'opposition.

Il va de soi que cette hypothèse ne vaut que dans la mesure où elle sera confirmée par des recherches historiques concrètes ; qu'on nous permette cependant une seule remarque méthodologique. Des études détaillées permettront sans doute avec le temps de mieux connaître les réactions des différentes classes sociales devant la montée de l'absolutisme. Déjà des travaux comme ceux de MM. Mousnier et Drouot [1] ont jeté une puissante lumière sur une question assez peu connue jusqu'ici. Il n'en reste pas moins vrai que très probablement l'historien découvrira pendant toute cette époque et dans chaque classe sociale la coexistence de tendances favorables à la monarchie et de tendances à l'opposition ; de la fidélité et du mécontentement.

La tâche aussi difficile que nécessaire est de juger l'intensité de chacune d'entre ces tendances et son importance dans la vie du groupe. Or il nous semble que sur ce point précisément la vie idéologique — même dans ses manifestations en apparence les plus éloignées de l'économie et de la politique comme le sont la littérature, la philosophie et la théologie — constitue déjà en elle-même un des rares et précieux indices que l'historien aurait tort de dédaigner. C'est que la vie humaine individuelle et sociale est une totalité dans laquelle la spécialisation à outrance, le découpage rigide des domaines constitue un danger tout aussi grand que la spéculation générale non fondée sur une connaissance précise des faits.

Nous avons déjà dépassé les limites assignées à cet article. Espérons qu'il aura suggéré tout au moins — à l'occasion d'un exemple précis — l'utilité et les possibilités que pourrait avoir une étude dialectique et globale de la vie sociale tenant compte dans la mesure du possible de l'interpénétration de toutes ses manifestations.

1954.

1. Henri Drouot. *Mayenne et la Bourgogne*. Picard, Paris, 1937.

LE PARI EST-IL ÉCRIT « POUR LE LIBERTIN » ?

Mon propos est aujourd'hui d'aborder à l'aide de la méthode dialectique un fragment célèbre des *Pensées*. C'est là sans doute une entreprise peu familière aux pascalisants, et j'ai pu encore lire ces tout derniers jours, dans le livre de M. l'abbé Steinmann, le terme « jargon marxiste » appliqué à l'ouvrage de Lefebvre. C'est pourquoi je vais essayer — en tout premier lieu— d'expliquer pourquoi cette méthode me semble appropriée pour arriver à la compréhension du texte que je me propose d'étudier.

Dans le cas du fragment de Pascal la tâche est considérablement facilitée par le fait qu'un certain nombre d'éléments constitutifs de la méthode dialectique ont été précisément découverts et élaborés par Pascal lui-même, qui les a préconisés et défendus aussi bien dans la recherche de la vérité en général que pour l'étude et l'interprétation des textes en particulier.

L'idée de *totalité* est en effet le centre et le fondement de toute pensée dialectique. Encore faut-il ajouter — il est vrai — que cette idée, qui était assez neuve il y a encore à peine quelques dizaines d'années, a aujourd'hui considérablement pénétré dans la pensée non marxiste et a acquis droit de cité dans la science universitaire, notamment en psychologie, en sociologie et en philosophie. C'est là un fait qui me paraît masqué par une simple question de terminologie. Si en effet je remplaçais le mot *totalité* par celui de « structure significative », qui est courant dans la psychologie et la sociologie contemporaines, je ne serais pas très sûr d'avoir commis une confusion entre deux notions bien différentes. Tout au plus faudrait-il

ajouter un autre qualificatif dans le genre de « dynamique » ou « génétique » ou tout simplement « en devenir » pour éviter tout malentendu.

Lorsqu'on se propose d'étudier un texte, la méthode dialectique consiste en premier lieu à l'intégrer dans des ensembles significatifs de plus en plus vastes, c'est-à-dire dans l'ouvrage dont il est extrait, dans l'intégralité de l'œuvre de l'auteur, dans l'ensemble des courants littéraires, philosophiques et religieux de l'époque et du pays où il a été écrit et enfin dans l'ensemble de la vie sociale, économique et politique.

Il se peut évidemment qu'à l'un quelconque de ces paliers, le chercheur n'arrive pas à intégrer la totalité relative, obtenue au palier inférieur dans une « structure significative » plus vaste qui l'embrasse et l'explique. Cela prouve ou bien qu'il est parti d'un texte éclectique sans grande valeur littéraire ou philosophique, ou bien qu'il n'en a pas compris la signification, ou enfin qu'à l'un quelconque des paliers que nous venons d'énumérer, il a mal découpé son objet.

Deux idées se trouvent ainsi au point de départ de la méthode dialectique, à savoir :

a) que les parties ne peuvent être comprises que par la connaissance de l'ensemble dont elles font partie et inversement l'ensemble que par la connaissance des parties et de leurs relations ;

b) que les ensembles doivent être découpés aux différents paliers de recherche, de manière à obtenir à des niveaux de plus en plus vastes des structures cohérentes possédant une signification propre.

Or, parlant de l'Ecriture, Pascal a clairement énoncé, dans le Fragment 684, des règles d'interprétation qui nous semblent fortement apparentées à celles que nous venons de formuler :

« ... On ne peut faire une bonne physionomie qu'en accordant toutes nos contrariétés, et il ne suffit pas de suivre une suite de qualités accordantes sans accorder les contraires. Pour entendre le sens d'un auteur, il faut accorder tous les passages contraires.

« Ainsi, pour entendre l'Ecriture, il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent. Il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même contraires. »

Et dans le Fragment 72, qui pose le problème général

de la connaissance des faits individuels et des choses individuelles, la même idée apparaît explicitement :

« Si l'homme s'étudiait le premier, il verrait combien il est incapable de passer outre. Comment se pourrait-il qu'une partie connût le tout ? Mais il aspirera peut-être à connaître au moins les parties avec lesquelles il a de la proportion. Mais les parties du monde ont toutes un tel rapport et un tel enchaînement l'une avec l'autre que je crois impossible de connaître l'une sans l'autre et sans le tout...

« ... Donc toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiatement et immédiatement, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. »

Cependant, à considérer l'histoire des interprétations des *Pensées,* on ne peut pas ne pas être frappé par le peu d'importance accordée à ces règles de méthode contenues pourtant dans les textes pascaliens mêmes. En fait, on a très souvent appliqué à l'étude de ces textes des catégories étrangères à la pensée pascalienne : cartésiennes, spirituelles, néoplatoniciennes ou mystiques, sans rechercher la cohérence interne et les catégories propres à la pensée de Pascal.

Dans ces conditions, il ne restait plus qu'à forcer légèrement le texte, en l'adaptant aux catégories appliquées au lieu de modifier ces catégories selon les exigences du texte.

Nous noterons ici deux principes d'explication qui nous ont paru avoir été d'un usage abusif : le « *libertin* », et les « *exagérations du langage* ».

Si l'on admet en effet que certains passages de Pascal ont surtout été écrits « pour le libertin » et ne possèdent par conséquent qu'une valeur *ad hominem,* ou bien qu'il existe dans tel et tel autre passage des « exagérations de langage » qui autorisent à modifier des phrases, et parfois même à les remplacer par d'autres dépourvues, elles, de ces « exagérations » gênantes, il est évident qu'on peut fabriquer et adapter à toutes les mesures n'importe quel Pascal.

Entendons-nous cependant : je ne veux sûrement pas dire qu'il faut appliquer à la lettre la règle énoncée dans le Fr. 684 dont je vous ai lu une partie. Pascal y parle, en

effet, de l'Ecriture Sainte qui, pour lui, ne saurait supporter la moindre modification, et qui exige une explication accordant absolument tout, jusqu'à la dernière virgule.

L'exégète et l'historien de la philosophie, qui n'ont pas la chance de se trouver devant un texte aussi exceptionnel et qui s'attachent à l'étude d'une œuvre humaine, ne peuvent pas partir de la même hypothèse. Le moins que l'on puisse cependant exiger d'eux est de n'user de moyens d'explication du type de ceux que nous venons de mentionner qu'avec la plus extrême prudence, de ne s'y résoudre, pour ainsi dire, qu'en désespoir de cause, une fois établi qu'aucune interprétation significative du texte qu'ils étudient ne saurait intervenir sans y recourir.

Ce qui me semble par contre en tout cas contestable, c'est le fait d'entreprendre l'étude d'un auteur — en l'occurrence Pascal — avec des catégories que l'on croit dès le départ valables, puis de recourir, explicitement ou non, à des concepts tels que le « libertin » ou l' « exagération de langage » chaque fois que le texte regimbe et paraît contredire le point de départ.

A titre de simple illustration, et avant d'aborder l'étude du « pari », je vais me permettre de vous citer quelques exemples d'interprétation sujette aux observations que je viens d'exprimer, ne serait-ce que pour montrer comment la présente analyse s'inscrit dans le problème beaucoup plus vaste de l'interprétation de l'œuvre pascalienne dans son ensemble.

1) Un historien qui fait autorité dans l'explication de la pensée du XVII[e] siècle, le regretté Jean Laporte, avait soutenu — et c'était là une de ses idées les plus chères — la thèse de l'assimilation philosophique des positions de Descartes et de Pascal.

Cette thèse me semble cependant appeler les plus fortes réserves et je n'en donnerai qu'un seul mais éloquent exemple. Laporte cite, en effet, le Fr. 267 :

« La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent », et y apporte le commentaire suivant : « Entendez que ce qui surpasse la raison et qu'elle trouve en toutes choses est l'infinité. Observons que sur ce sujet la position de Pascal se présente comme analogue à celle de Descartes. Descartes aussi enseigne... »

Dans le texte de Pascal, « surpassent » est au pluriel,

or Laporte remplace le pluriel par un singulier. Pour Pascal, « une infinité de choses » — plus encore, n'importe quelle chose individuelle — dépasse les possibilités de la raison. Pour Descartes, au contraire, la raison n'est surpassée que par l'infini. En remplaçant le pluriel par le singulier, Laporte a substitué évidemment une position à une autre ; ce dont vous persuadera la lecture de la suite du Fr. 267 que Laporte ne cite d'ailleurs pas :

« ... elle (la raison) n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que dira-t-on des surnaturelles ? »

Ainsi, les choses naturelles et surnaturelles surpassent, d'après Pascal, la raison. Contrairement à l'interprétation de Laporte cela nous place à l'opposé même de l'épistémologie cartésienne.

2) Arnauld avait été choqué, vous le savez, par l'affirmation qu'il avait — à juste titre — lue dans les *Pensées* qu'aucune loi humaine n'est rigoureusement valable, mieux encore : que toutes les lois humaines sont également valables et non valables à la fois. Il avait rejeté catégoriquement cette position — ce qui était son droit légitime — allant même jusqu'à modifier le texte dans l'édition de Port-Royal, ce qui assurément l'était moins.

Quoi qu'il en soit, Arnauld s'opposait consciemment à Pascal sur cette question bien précise et citait par exemple la loi morale qui nous ordonne le respect des parents et qui — selon lui — est universellement valable.

Or Laporte, dans son ouvrage consacré à Arnauld, adhère à la thèse de ce dernier, il surenchérit cependant car là où Arnauld disait : « Pascal n'aurait pas dû penser cela », Laporte affirme : « Pascal n'a pas pensé cela, c'est une exagération de langage. » Voici le texte de Laporte :

« C'est une manifeste exagération, et qui sent le calvinisme, que de maintenir avec l'auteur des *Pensées*, qu'il n'y a rien d'essentiellement juste parmi les hommes en dehors du christianisme, et si on l'entend de cette justice *quae jus est*, concernant les actions, non les personnes, et qui nous fait dire par exemple qu'il est juste de ne point tuer ou de ne point voler, ou que tel règlement civil est juste.

« Pascal, on le sait, soutenait qu'il y a sans doute des lois naturelles, mais cette belle raison corrompue a tout corrompu. Au fond, sa pensée, si l'on fait abstraction des exagérations de langage, n'est pas très différente de celle

d'Arnauld et de saint Augustin : il suffit que la corruption n'ait pas atteint si profondément la raison, qu'elle ne laisse subsister les principes essentiels du Droit, grâce auxquels il règne dans les sociétés humaines un rudiment de justice *secundum officium.* » (V. p. ex. *Pensées* - sec. VII, p. 453.)

L'exagération de langage aidant, on parvient ainsi à attribuer à Pascal des positions contraires à celles qui étaient réellement les siennes, et à lui faire dire qu'il y a des lois humaines valables en se référant à un fragment qu'on ne cite pas et qui est, en réalité, dirigé contre la validité des lois.

Des objections analogues peuvent être retenues contre certains passages de l'ouvrage — par ailleurs remarquable — de mademoiselle Russier ; elle écrit par exemple :

« Il arrive fréquemment à Pascal de considérer le réel non pas en lui-même, mais dans l'esprit qui le pense, et d'employer cependant le verbe *être* là où *paraître* serait moins équivoque. « Les choses, dit-il, sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde. »

« L'édition de Port-Royal obéissait à un légitime souci de clarté et d'exactitude, en employant ici le verbe *paraître.* » (J. Russier, *La foi selon Pascal,* tome I, p. 17.)

Les *Pensées* renferment maints passages enseignant qu'une affirmation ne saurait être valable que jointe à l'affirmation contraire. C'est, croyons-nous même l'idée centrale de l'épistémologie pascalienne. De ce point de vue, la proposition : « Les choses sont vraies ou fausses selon la face par où on les regarde » est parfaitement claire et cohérente. Mademoiselle Russier qui adopte implicitement une perspective cartésienne n'admet cependant pas qu'une chose puisse être vraie et fausse à la fois. Aussi conclut-elle à « l'exagération de langage » et légitime la modification du texte pascalien.

Par la même démarche cartésienne, elle doute qu'un croyant puisse être effrayé « par le silence éternel des espaces infinis » : ce serait là introduire le paradoxe et la contradiction dans la foi de Pascal. Aussi mademoiselle Russier attribue-t-elle cette assertion au « libertin », ce qui, convenons-en, élude tout problème.

Dans ces quelques exemples, on peut évaluer les excès qu'autorisent « les exagérations de langage » et le « libertin ».

Nous croyons pouvoir maintenant approcher, sinon aborder, le problème du Pari.

La thèse fondamentale des *Pensées* est que l'homme pour être homme ne saurait cesser de chercher une vérité vraie, une justice juste, qu'il ne saurait cependant jamais trouver. L'homme est ainsi un être paradoxal, grand par cette recherche, petit par son impossibilité d'aboutir. Le tragique de sa condition réside précisément dans l'impossibilité de formuler aucune vérité valable sans lui ajouter son contraire — jusqu'à l'hérésie que Pascal définit comme l'exclusion d'une vérité et le maintien de la vérité opposée :

« Il y a donc un grand nombre de vérités, et de foi et de morale, qui semblent répugnantes, et qui subsistent toutes dans un ordre admirable. La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités ; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités. Et d'ordinaire, il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre, et pensent que nous, au contraire. Or, l'exclusion est la cause de leur hérésie ; et l'ignorance que nous tenons l'autre, cause leurs objections. » (Fr. 862).

« S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des deux contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc, les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les célant ; mais les Jansénistes plus, car les Jésuites en ont mieux fait profession des deux. » (Fr. 865).

J'ai choisi expressément cette dernière citation pour les graves problèmes d'interprétation qu'elle pose. N'est-il pas en effet surprenant de rencontrer un passage dans lequel Pascal semble prendre le parti des jésuites contre les jansénistes ? On a là aussi — on s'en doute — proposé « l'erreur d'écriture », équivalent poli de « l'exagération de langage », évoquée tout à l'heure, et comme elle position de paresse.

Au vrai, il semble que cette pensée indique le point où Pascal, poussant jusqu'à leurs dernières limites les positions du jansénisme, et n'hésitant même pas à se séparer de saint Augustin comme nous le verrons plus loin, arrive aux positions qui doivent l'amener au Pari. Dans ce texte, je pense que le terme « janséniste » ne peut désigner que le groupe barcosien, car, si on tentait de le rapporter — comme l'ont fait certains éditeurs des *Pensées* — aux théories de la Grâce, je crains qu'on n'aboutisse à une interprétation des plus malaisées à soutenir. Tous les jansénistes ont, en effet, constamment défendu à la

fois la liberté et le pouvoir de l'homme, et la toute-puissance de la Grâce. Ils n'étaient donc pas, sur ce point, plus unilatéraux que les jésuites ou que les autres penseurs catholiques, et il convient ici d'ajouter qu'un Pascal, se séparant des disciples de saint Augustin sur la doctrine de la Grâce, serait plutôt étonnant.

Il y a cependant un autre problème, sur lequel Pascal s'était séparé non seulement d'Arnauld mais aussi du groupe barcosien : celui de l'attitude du chrétien envers le monde.

Arnauld, Nicole, et leurs amis, admettaient la possibilité de défendre la Vérité et le Bien dans le monde, sans espoir de les faire triompher, et ils n'excluaient même pas pour cette défense la possibilité d'accommodements et de compromis. Tout autre était par contre la position de Barcos et de ses partisans que vise, je suppose, le Fr. 865.

Pour ce groupe, être chrétien, c'est refuser le monde, et vivre dans la solitude. Car agir dans le monde, serait-ce même pour le service du bien et de la vérité, c'est renoncer à ce qu'il y a de primordial pour tout vrai chrétien, à savoir la recherche intégrale et authentique du salut et de la volonté divine.

Pascal, tout en adoptant des positions apparentées à celles des amis de Barcos, en tirait — je le montrerai en analysant le *Pari* — des conséquences théoriques et pratiques autrement radicales.

« Dieu a quitté le monde, dieu se cache. » Tel est l'essentiel de la thèse barcosienne. Aussi le chrétien, dans l'ignorance totale de la volonté divine, doit-il s'isoler hors du monde et vivre dans la crainte perpétuelle de sa damnation et le constant espoir de son salut.

Pascal va encore plus loin dans cette même direction. Dieu est pour lui, sans doute, comme pour Barcos, un dieu toujours présent, mais aussi radicalement et absolument absent ; il se cache, au sens le plus fort de ce terme, car nous ne connaissons ni sa volonté ni d'une manière théoriquement suffisante son existence.

Le paradoxe de l'absence et de la présence, l'union des contraires, qui s'étendent jusqu'à l'existence même de dieu puisqu'elle est certitude absolue et absolument incertaine — ce qui est, en définitive, le sens même du Pari pascalien — créent ainsi la situation paradoxale de l'homme : dieu étant la seule réalité vraie, il doit vivre uniquement pour lui, en refusant le monde relatif et vain ; mais d'autre part, dieu se cachant et n'ayant accordé à

l'homme aucune certitude, aucun refuge sûr dans la solitude ou dans l'intériorité, il doit vivre uniquement pour dieu mais dans le monde même qu'il ne saurait quitter.

C'est le paradoxe du *refus intramondain du monde* qui résume si bien les dernières années de la vie de Pascal, et qui est le corollaire de la foi en un dieu paradoxalement absent et présent à la fois, absolument certain et absolument incertain, foi qui ne saurait être ni certitude dogmatique ni doute sceptique, et qui est précisément le *Pari*.

Pascal en vient ainsi à constater chez les jésuites, et sans avoir cessé d'être leur adversaire acharné, une attitude apparemment moins unilatérale que la certitude de l'existence de dieu et le refus total et unilatéral du monde de Barcos, car les jésuites, eux au moins, n'abandonnent ni le monde ni la divinité. Assurément — les *Provinciales* et les *Pensées* sont là pour nous le rappeler — les jésuites ne se risquent jamais à aucune extrémité comme le fait Barcos, par exemple, et comme doit le faire tout vrai chrétien. Mais Pascal tenait à rappeler qu'être homme, c'est exiger à la fois l'union des extrêmes contraires, union qu'il n'est possible de trouver qu'en dieu et en dieu seulement.

Il est temps maintenant d'aborder le problème du *Pari* proprement dit et de poser d'emblée la question qui fait l'objet proprement dit de cet exposé : le Fr. 233 est-il ou non une argumentation *ad hominem* s'adressant uniquement au libertin, ou bien un texte s'adressant à tout homme sans aucune exception, et conséquemment a-t-il ou non pour Pascal une importance essentielle ?

Avant d'aller plus loin dans cette analyse, je vous demande bien entendu de m'accorder qu'il ne faut recourir au « libertin » et aux « exagérations de langage » qu'en dernière instance, pour ainsi dire en désespoir de cause, une fois établie l'impossibilité de trouver une autre interprétation qui n'a pas besoin de ces hypothèses.

Dans beaucoup d'écrits consacrés à Pascal, on nous affirme, comme une évidence allant de soi, que le croyant Pascal ne pouvait douter de l'existence de dieu, puisqu'il puisait dans sa foi le pouvoir d'y croire, et que, par conséquent, l'argument du *Pari* ne pouvait être écrit que pour le libertin. Je me contenterai de citer deux exemples : « C'est évident, écrit M. l'abbé Steinmann, c'est l'agnostique, non le chrétien, ni Pascal, qui voit dans la foi un pari sur l'inconnaissable. » (p. 318).

De même, le Père Valensin, dans son étude, écrivait :

« C'est une concession *ad hominem*, tout le contexte des *Pensées* en témoigne. »

Nous allons voir si tout le contexte des *Pensées* en témoigne vraiment. Dans d'autres études, notamment celle de mademoiselle Russier, le *Pari* est expliqué en tant qu'étape dans la démarche pascalienne elle-même. Mais il apparaît que s'il s'agit d'une étape dans la démonstration, elle est du moins une étape que Pascal parvient à surmonter.

Je signalerai aussi d'autres efforts, particulièrement ceux de Lachelier, pour « sauver » le *Pari*, en le modifiant de manière à lui prêter une signification « admissible » pour l'exégète.

En lisant cependant toutes ces études ainsi que l'article de Lacombe dans la « Revue Philosophique » consacré à ce sujet, une chose m'a frappé, et a provoqué une réflexion d'où sont sorties, en partie, les remarques que je vous présente aujourd'hui.

On nous dit, en effet : le calcul mathématique de Pascal est peut-être exact. Mais enfin, il reste au libertin la faculté de dire : « Je ne veux pas parier. La mise est peut-être petite, mais cette mise je la possède sûrement, et je ne vois pas pourquoi j'irais la risquer. Elle ne suffit peut-être pas à d'autres, elle est certes limitée, mais elle me suffit à moi pour vivre. Pour moi, il vaut mieux ne pas parier, même si cet infini qui est en cause est quelque chose de bien agréable, car il n'en est pas moins incertain. »

Or cette objection serait assurément valable dans la mesure où l'argument du pari a été effectivement écrit pour le libertin. Seulement, Pascal l'avait, je dirai, presque prévu, car il souligne dans le Fr. 233 que l'interlocuteur accepte de jouer et c'est évidemment dans cette seule perspective qu'il peut y avoir dialogue.

L'interlocuteur formule d'ailleurs lui-même cette objection une première fois :

« Je les blâmerai d'avoir fait non ce choix, mais un choix ; car, encore que celui qui prend croix et que l'autre soient en pareille faute, ils sont tous deux en faute : le juste est de ne point parier. » Et Pascal répond :

« Oui, mais il faut parier, cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. »

Tout le développement mathématique est fondé sur cette condition préalable, nécessaire, puisque, si elle était refusée, la démonstration serait vide de sens. Pascal sait parfaitement que ses propositions ne sont valables que pour

un partenaire qui se sait obligé de jouer, qui sait qu'il est « embarqué », qu'il ne peut pas ne pas parier, que « cela n'est pas volontaire ».

D'ailleurs, le pari de Pascal ne saurait concerner ni le sceptique auquel suffisent les valeurs limitées que lui offre le monde, ni le dogmatique qui croit avoir trouvé dans le monde des valeurs authentiques et suffisantes, puisque leurs positions excluent forcément le pari. C'est précisément pourquoi on peut, dans la mesure où ils sont des êtres possesseurs de certitudes ou de vérités qui leur suffisent pour vivre, les assimiler tous deux, le sceptique et le dogmatique, comme le fait Pascal lui-même dans un fragment que je citerai tout à l'heure (dans lequel il substitue d'ailleurs saint Augustin à l'Epictète d'un texte analogue antérieur). Le dogmatique et le sceptique constituent — en langage philosophique — les deux formes du « libertin » pour lequel on veut que soit écrit le *Pari*. Or, nous venons de voir que, précisément dans la mesure où ils nient que l'homme soit « embarqué », cet argument est dépourvu *pour eux* de toute force contraignante.

Mais s'il ne concerne pas le libertin, pour qui donc l'argument du *Pari* est-il écrit ? Je pense, pour ma part, qu'il est écrit pour tout homme conscient de sa condition et implicitement aussi pour Pascal lui-même.

De nouvelles précisions s'imposent cependant, car si le libertin, l'homme qui — *sans s'en rendre compte* — a parié sur le néant est évidemment hors de la portée du Fr. 233, puisqu'il a déjà joué, les deux interlocuteurs intérieurs, pour ainsi dire, au texte, sont l'homme qui a parié sur dieu et l'homme déjà conscient de sa condition d'homme qui sait qu'il est embarqué mais qui n'a pas encore choisi entre dieu et le néant.

Dans un fragment célèbre (Fr. 257), Pascal répartit les hommes en trois catégories :

« Il n'y a que trois sortes de personnes : les uns qui servent dieu, l'ayant trouvé ; les autres qui s'emploient à le chercher, ne l'ayant pas trouvé ; les autres qui vivent sans le chercher ni l'avoir trouvé. Les premiers sont raisonnables et heureux, les derniers sont fous et malheureux, ceux du milieu sont malheureux et raisonnables. »

Il me semble qu'il faut éliminer comme interlocuteur dans le Fragment 233 aussi bien les premiers qui sont raisonnables et heureux parce qu'ils ont trouvé dieu et qu'ils sont comblés que les troisièmes, fous et malheureux, parce qu'ils se contentent de la vie dans le monde et ne cher-

chent pas le transcendant, de sorte que le pari ne saurait concerner que les seconds, raisonnables parce qu'ils cherchent dieu et malheureux parce qu'ils ne l'ont pas trouvé. De nombreux écrits de Pascal concernent, d'ailleurs, cette catégorie intermédiaire, les hommes qui cherchent en gémissant ; c'est par exemple le cas d'un des *Ecrits sur la Grâce*. En effet, si on examine ces écrits, non dans la perspective d'un théologien qui s'intéresse à leur orthodoxie, mais dans celle d'un historien qui recherche la pensée de Pascal, il est intéressant de constater que dans l'un d'entre eux, au moins, on rencontre une autre division tripartite qui nous paraît apparentée à la première : les élus, les réprouvés et les appelés. Sans me risquer dans de hasardeuses discussions qui dépassent ma compétence, il me semble cependant que l'appelé et celui qui cherche dieu en gémissant s'apparentent étrangement au personnage paradoxal, union de l'élu et du réprouvé, de l'ange et de la bête, qu'a condamné l'Eglise, au « juste pécheur » qui me paraît être l'homme par excellence dans la philosophie pascalienne.

Cet *Ecrit sur la Grâce* n'a sans doute pas été pour contenter Arnauld, Nicole et probablement aussi Barcos et Singlin, car ils ont dû apercevoir à quel point il frisait l'hérésie. C'est probablement la raison pour laquelle les appelés ont disparu dans les deux autres *Ecrits* qui sont vraisemblablement postérieurs. Leur existence dans le premier écrit est d'autant plus révélatrice pour les tendances de la pensée pascalienne.

Maintenant, il nous reste à expliquer pourquoi il y a dans le *Pari* deux interlocuteurs, autrement dit dialogue, puisque nous les relions tous deux au même type humain dans la classification tripartite de Pascal. Eh bien, c'est, croyons-nous, parce que cette catégorie humaine intermédiaire, l'homme tragique — malheureux et raisonnable — n'est pas un type simple, mais paradoxal et contradictoire, en perpétuelle tension entre deux extrêmes contraires, et aussi parce qu'en lui proposant le seul pari raisonnable sur dieu, ce pari ne reste en réalité *pari*, c'est-à-dire *certitude absolue et absolument incertaine*, que dans la mesure où le croyant conserve en lui, comme une éventualité permanente, *jamais réalisée mais toujours possible*, cette sorte d'autre soi-même qui a parié sur le néant.

Ainsi, pour Pascal, la condition authentique de l'homme est de passer l'homme, de chercher dieu en engageant toute son existence dans cette recherche sur le succès de

laquelle il doit tout parier, sans pour cela perdre un seul instant la conscience de l'autre aspect complémentaire de la condition humaine, lequel est que cette recherche ne saurait aboutir définitivement en cette vie, que la certitude incertaine ne saurait jamais être levée, cesser d'être pari pour se transformer en certitude simple, entière et non paradoxale.

L'homme étant « embarqué » et — c'est là un second élément fondamental de la vision pascalienne — le fini n'ajoutant rien au fini si on le compare à l'infini, il doit nécessairement parier soit sur l'existence, soit sur la non-existence de l'infini. Or, comme il n'a aucune donnée théorique contraignante en faveur de l'une ou de l'autre éventualité, comme la vérité lui est *radicalement* cachée, il doit pour être authentique choisir le pari sur l'infini. La seule solution raisonnable, démonstrative sur le plan même des lumières naturelles et encore plus que sur celui du cœur, est le pari sur l'existence de dieu et sur la vérité de la religion chrétienne.

Ceci dit, il me paraît utile de soumettre le texte à une analyse un peu plus détaillée pour déterminer s'il n'indique pas lui-même dans quelle mesure le partenaire auquel s'adresse Pascal est un « libertin » entièrement différent de lui-même, ou au contraire une sorte d'ami intime et inséparable, un élément constitutif de sa propre conscience.

Je voudrais vous citer deux passages : le premier se situe au moment où le partenaire, ayant définitivement admis la nécessité démonstrative de parier et de parier sur dieu, énonce néanmoins une ultime objection :

« Oui, mais j'ai les mains liées et la bouche muette ; on me force à parier, et je ne suis pas en liberté ; on ne me relâche pas, et je suis fait d'une telle sorte que je ne puis croire. Que voulez-vous donc que je fasse ? »

Je ne crois pas forcer l'interprétation du texte en observant que, dans ce passage, les termes « parier » et « croire » sont employés comme synonymes : « On me force à parier et je ne puis croire. » Et plus loin nous lisons dans un deuxième passage : « Il est vrai. Mais apprenez au moins votre impuissance à croire, puisque la raison vous y porte et que néanmoins vous ne le pouvez. » Ainsi la raison porte à croire ; or, nous savons que la raison — tout le Fr. 233 l'a prouvé — nous porte seulement à parier. Par deux fois dans le texte, « parier » et « croire » sont ainsi employés comme synonymes.

Un peu plus loin, un autre passage, auquel peu d'auteurs se sont à ma connaissance arrêtés, me paraît lui aussi particulièrement important. En voulant amener son partenaire à la foi et au pari, Pascal lui dit : « Apprenez de ceux qui ont été liés comme vous et *qui parient maintenant* tout leur bien. » Dans ce texte, c'est Pascal qui parle et il emploie le présent. Il est difficile d'être plus explicite. Il me semble que ces trois passages militent fortement en faveur de la thèse d'un Pascal prenant le pari à son propre compte et qu'ils doivent être mûrement médités avant d'admettre que le Fr. 233 est un simple argument *ad hominem* destiné à convaincre le libertin.

Allons plus loin et appliquons la méthode dialectique à l'explication de ce texte, en commençant par replacer le Fragment 233 dans l'ensemble des *Pensées*. Une remarque s'impose : aucune mention n'est faite dans la plupart des écrits sur le *Pari* d'un fragment pourtant essentiel et étroitement lié au Fragment 233 puisqu'il parle de la règle des partis.

Pascal a-t-il, en vérité, comme nous le pensons, écrit le *Pari* à l'usage de ce personnage paradoxal, ange et bête, élu et réprouvé qui lui paraît être l'image, par excellence, de l'homme ?

S'il pense que la condition humaine est précisément celle de n'avoir d'autre choix qu'entre le pari sur le néant et le pari sur dieu, il devait s'opposer au sceptique — cela est clair et le texte des *Pensées* le répète de nombreuses fois — au dogmatisme cartésien — cela est encore évident, et se trouve souvent affirmé avec vigueur dans les *Pensées* — mais finalement aussi aux chrétiens qui pensaient connaître de manière certaine et non paradoxale l'existence de dieu, aux chrétiens dont la foi est certitude simple et non pas *pari*. Il va bien entendu de soi que la critique de Pascal ne vise pas les âmes simples qui croient naïvement ; mais le problème se pose autrement pour les théologiens qui affirment *sur le plan doctrinal* la possibilité d'une certitude non paradoxale, la possibilité d'une foi valable qui ne soit pas pari.

Je vais donc vous lire le Fragment 234 dont l'importance me semble capitale pour l'interprétation des *Pensées* et dont il faut à tout prix tenir compte si l'on tient à soutenir que le *Pari* est écrit pour le « libertin ».

Pascal commence par poser le problème de savoir si la religion est certaine et il répond explicitement : *non*. Elle est sans doute moins incertaine que beaucoup d'autres

choses, par exemple que le fait que nous n'allons pas mourir demain.

« S'il ne fallait rien faire que pour le certain, on ne devrait rien faire pour la religion ; car elle n'est pas certaine. Mais combien de choses fait-on pour l'incertain, les voyages sur mer, les batailles ! Je dis donc qu'il ne faudrait rien faire du tout, car rien n'est certain ; et qu'il y a plus de certitude à la religion, que non pas que nous voyions le jour de demain : car il n'est pas certain que nous voyions demain, mais il est certainement possible que nous ne le voyions pas. On n'en peut pas dire autant de la religion. Il n'est pas certain qu'elle soit : mais qui osera dire qu'il est certainement possible qu'elle ne soit pas ? Or, quand on travaille pour demain, et pour l'incertain, on agit avec raison ; car on doit travailler pour l'incertain, par la règle des partis qui est démontrée. »

Le Fragment 234 aboutit ainsi à la même conclusion que le Fragment 233 : il est raisonnable d'engager sa vie pour la religion quoiqu'elle soit incertaine. Mais loin de se terminer là-dessus, il continue par une reprise, au niveau de la pensée pascalienne à l'époque des *Pensées,* du célèbre dialogue antérieur avec M. de Saci. Dans celui-ci, en opposant le chrétien aux libertins sceptiques et dogmatiques, Pascal avait choisi Montaigne comme exemple représentatif des positions sceptiques et Epictète comme représentant du dogmatisme. Ajoutons que Pascal connaissait naturellement Montaigne d'assez près pour savoir qu'il n'était pas simplement sceptique, mais qu'en bon historien des idées, il avait simplifié pour créer trois positions typiques et cohérentes : le scepticisme et le dogmatisme unilatéraux et complémentaires, et la position chrétienne qui les dépasse et en est la synthèse.

Dans le Fragment 234, Pascal élève cette analyse à un niveau supérieur. Nous savons déjà qu'en ce moment — selon Pascal — aucune vérité n'est valable si on ne lui ajoute la vérité contraire ; aussi nous dit-il que loin d'être purement et simplement sceptique, le sceptique sait qu'il y a dans l'homme un besoin de certitude, de même que le dogmatiste sait que la vie est pleine d'incertitudes et de choix aléatoires, voyages sur mer, batailles, etc... Si cependant l'un reste sceptique et l'autre dogmatiste, c'est parce qu'ils ont considéré respectivement le besoin de certitude et la nécessité de choix incertains comme accidentels et n'ont pas compris à quel point l'un et l'autre sont des éléments essentiels de la condition humaine.

Il y a cependant dans le Fragment 234 une autre modification significative par rapport au dialogue avec M. de Saci. Si, en effet, le sceptique reste toujours Montaigne, le dogmatiste, celui qui croit posséder la certitude — ou tout au moins certaines certitudes —, ce n'est plus cette fois Epictète, mais saint Augustin.

Lorsqu'on connaît l'autorité extraordinaire de saint Augustin pour les jansénistes en général et pour Pascal en particulier, on ne saurait imaginer que celui-ci ait pu écrire par hasard ou à la légère les paroles que je vais vous lire et encore moins qu'elles puissent être « une exagération de langage ».

Il s'agissait, en fait, d'un problème très grave, d'une divergence importante, qui ne pouvait être laissée de côté, car nous pensons que Pascal étendait ses critiques à l'époque des *Pensées* non seulement à ceux qui croyaient — comme Epictète — que l'homme peut atteindre certaines certitudes morales et rationnelles, mais aussi aux chrétiens pour lesquels la religion était simplement certaine et non paradoxale. C'est pourquoi il a remplacé le nom d'Epictète par celui de saint Augustin :

« Saint Augustin a vu qu'on travaille pour l'incertain, sur mer, en bataille, etc... ; mais il n'a pas vu la règle des partis, qui démontre qu'on le doit. Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux, et que la coutume peut tout ; mais il n'a pas vu la raison de cet effet.

« Toutes ces personnes ont vu les effets, mais ils n'ont pas vu les causes ; ils sont à l'égard de ceux qui ont découvert les causes comme ceux qui n'ont que les yeux à l'égard de ceux qui ont l'esprit ; car les effets sont comme sensibles, et les causes sont visibles seulement à l'esprit. Et quoique ces effets-là se voient par l'esprit, cet esprit est à l'égard de l'esprit qui voit les causes comme les sens corporels à l'égard de l'esprit. »

Ajoutons que les mots « il n'a pas vu la règle des partis qui démontre qu'on le doit », indiquent clairement (comme d'ailleurs la première partie du Fragment 234) qu'il s'agit de la religion et de l'existence de dieu, car, nous le savons, le Fragment 233 nous l'ayant dit explicitement, si, dans tous les autres domaines, on pourrait s'abstenir, ne point parier, lorsqu'il s'agit de religion, de dieu et du bonheur éternel, nous sommes embarqués et le pari devient inévitable.

Je pourrais encore — mais l'heure est avancée et je suppose que vous êtes tous familiers du texte des *Pensées* —

vous citer les nombreux fragments dans lesquels Pascal répète que dieu est un dieu caché, qu'il n'y a pas de preuves certaines de son existence, que la condition de l'homme et du chrétien est précisément de chercher toujours des valeurs absolues et infinies qu'il ne saurait jamais trouver, de ne pas se contenter de la résignation des sceptiques qui renoncent à chercher une certitude, et de ne pas tomber dans l'illusion des dogmatistes qui croient l'avoir trouvée ou tout au moins pouvoir la trouver. Il me paraît cependant que, si vous acceptez l'interprétation des *Pensées* que j'ai ébauchée dans ses grandes lignes au cours de mes interventions d'hier et dans la communication que je vous présente aujourd'hui, le pari s'insère de manière cohérente dans l'ensemble de l'ouvrage sans qu'il soit nullement besoin d'en faire un argument *ad hominem*. Peut-être la discussion permettra-t-elle de citer encore d'autres fragments et de préciser ainsi la place du Fragment 233 dans l'ensemble de l'œuvre pascalienne.

Si cependant, comme je le pense, l'interprétation que je vous propose donne un sens cohérent, et à cette totalité relative qu'est le Fragment 233, et à l'autre totalité relative qu'est l'ensemble des *Pensées*, il serait peut-être utile de poser maintenant le problème au niveau de cette totalité encore plus vaste qu'est la pensée janséniste. M. l'abbé Cognet a cité hier un texte de la Mère Angélique de Saint-Jean, qui montrait une parenté manifeste entre le pari et la pensée des milieux de Port-Royal. Précisons qu'en général, il sera difficile de trouver dans cette pensée l'idée d'un pari sur l'existence de dieu. C'est là une position d'un radicalisme extrême, que seul Pascal a atteinte sur le plan de la pensée conceptuelle (ses implications se retrouvent sur le plan littéraire dans *Phèdre*). Par contre, nous pouvons espérer trouver une idée apparentée, celle du pari sur l'élection, sur la persévérance, qui nous paraît impliquée dans l'ensemble de la théologie janséniste, bien qu'elle n'y soit que rarement formulée de manière explicite. La parenté entre les deux paris — l'un sur la persévérance et l'autre sur l'existence de dieu — nous paraît d'ailleurs manifeste. On parie sur ce que dieu cache à l'homme, sa volonté dans un cas, son existence même dans l'autre. Le pari pascalien, et d'ailleurs l'ensemble des *Pensées*, expriment un jansénisme poussé à ses conséquences les plus radicales, conséquences qui sont — je le reconnais volontiers — très souvent assez différentes et même opposées à celles qu'on défendait effectivement à Port-Royal.

Ajoutons que lorsqu'il s'agit des formules radicales et hardies, ce n'est évidemment pas dans le courant modéré ou dans le courant centriste, mi-cartésien, dont les principaux théoriciens étaient Arnauld et Nicole, mais chez les extrémistes du groupe barcosien qu'on peut espérer les trouver. Je n'ai pas lu tous les écrits de Barcos. Mais j'ai relevé le passage suivant dans son *Exposition de la Foi de l'Eglise Romaine touchant la Grâce et la Prédestination*, œuvre posthume que M. Orcibal pense, comme moi, avoir été écrite bien avant la mort de Pascal et qui fut condamnée par l'Eglise dès sa parution en 1696 :

« Quant à vous qui dites : si je suis du nombre des réprouvés, je n'ai que faire de pratiquer le bien. N'êtes-vous pas cruel envers vous-mêmes de vous destiner au plus grand de tous les malheurs, sans savoir si Dieu vous y a destiné ? Il ne vous a pas révélé le secret de son conseil sur votre salut ou votre damnation ; pourquoi attendez-vous plutôt des châtiments de sa justice que des Grâces de sa miséricorde ? Peut-être il vous donnera sa grâce, peut-être il ne vous la donnera pas, que n'espérez-vous autant que vous craignez, au lieu de désespérer de son bien qu'il donne à d'autres qui en sont aussi indignes que vous ? Vous perdez infailliblement par le désespoir ce que vous acquéreriez probablement par l'espérance. Et dans le doute si vous êtes réprouvés, vous concluez qu'il faut vivre comme si vous l'étiez et ne pas faire ce qui peut-être vous empêche de l'être. Votre conséquence n'est-elle pas aussi contraire à la raison de l'homme sage qu'à la foi de bon chrétien ? Mais que me serviront mes bonnes œuvres si je ne suis pas prédestiné ? Que perdez-vous en obéissant à votre Créateur, en l'aimant, en faisant ses volontés, ou plutôt que ne gagnerez-vous pas si vous vivez et persévérez dans son amour ? Et supposez même que vous êtes réprouvé, ce qui me fait horreur à dire, pouvez-vous jamais en aucun état vous dispenser de vos devoirs envers Dieu ? N'est-ce pas votre bien et votre vie heureuse et sur la terre et dans le ciel que de l'adorer, de l'aimer et de le suivre ? Entre les peines que vous encourez, en ce monde et en l'autre en ne faisant pas ses volontés, y a-t-il une plus grande misère ? » [1].

Compte tenu bien entendu des différences déjà mentionnées (pari sur l'existence de dieu, pari sur l'élection), un rapprochement avec le pari de Pascal me semble s'imposer.

1. Martin de Barcos. *Exposition de la Foi de l'Eglise Romaine touchant la Grâce et la Prédestination*, pp. 275-276.

Une quelconque influence des *Pensées* sur le texte de Barcos est à exclure, d'abord parce que la rédaction de Barcos est probablement antérieure, ensuite parce que, si Barcos avait eu connaissance des *Pensées*, il en eût été plutôt écarté, comme de toute apologie, par son refus de toute activité dans le monde.

Il reste maintenant à situer le pari dans l'ensemble plus vaste — et pour moi le plus important — de l'histoire de la philosophie. A ce sujet, je dirai seulement que le « pari » pascalien me paraît être l'instant capital, le tournant décisif, dans l'histoire de la pensée moderne : le passage des philosophies individualistes — rationalistes et dogmatiques ou bien empiristes et sceptiques — à la pensée tragique.

L'idée du pari n'a, de toute évidence, aucune place à l'intérieur d'une philosophie individualiste ; elle est, par contre, un élément essentiel des philosophies tragique et dialectique. Dans sa forme générale, c'est-à-dire dans la mesure où il s'agit d'un pari qui porte sur les valeurs essentielles de l'existence humaine, elle est définitivement intégrée, acquise à la conscience philosophique moderne, dans la mesure où elle est la conséquence nécessaire de cette autre vérité fondamentale pour la pensée dialectique et pour la pensée tragique, que les valeurs qui peuvent donner un sens authentique à la vie de l'homme sont en dehors de lui-même en tant qu'individu. Ce ne sont plus les plaisirs sensibles ou encore les vérités rationnelles (que l'homme pouvait atteindre par lui-même) mais des valeurs *incarnées* qu'il faut réaliser dans le monde extérieur et dont la réalisation dépend des concours d'une force supérieure à l'individu, dieu pour la pensée tragique et chrétienne ou la classe ouvrière pour le matérialisme dialectique.

Des interrogations s'élèvent cependant ; le *Pari* prouve-t-il le dieu des chrétiens ou celui des déistes ? Pour Pascal, le problème à mon sentiment aurait été dépourvu de sens. Le pari est fondamentalement l'expression du paradoxe de l'homme et de sa condition. Pour que l'homme vive en tant qu'homme, il doit engager sa vie sans réserve, dans l'espoir d'une valeur authentique dont le signe le plus clair est qu'elle est *réalité*. C'est le paradoxe fondamental de la condition humaine : l'union des contraires, l'union de l'esprit et de la matière, de la force et de la souffrance, du divin et de l'humain, parce que cette réalité double est *incarnation*. Cela élimine tout lien du pari pascalien avec le

déisme et le rattache à la religion chrétienne exclusivement.

Or, sur ce point aussi, le marxisme continue l'héritage pascalien. Les deux positions s'opposent à tout ce qui est uniquement esprit comme à tout ce qui est uniquement matière. Les deux définissent les valeurs en tant que réalisations et incarnation de l'esprit humain dans la réalité matérielle, refusent les positions spiritualistes comme inauthentiques — qui veut faire l'ange fait la bête, dira Pascal — et affirment qu'il n'y a de valeur qu'incarnée, ou s'incarnant dans la réalité, de réalité que virtuellement ou réellement rationnelle.

Or, l'engagement sur une incarnation future des valeurs, dans un avenir subordonné au jeu des facteurs objectifs et multiples, et qui n'est réalisable qu'avec le secours de forces extérieures à l'individu, ne saurait jamais être certitude absolue, dogmatique, mais action, et par cela même, nécessairement pari.

Le pari de Pascal porte sur l'éternité et le bonheur infini promis par dieu aux croyants, et non pas sur l'avenir historique que nous devons créer avec le secours des hommes. Cette idée se retrouve dans une autre grande philosophie tragique. Je ne vois aucune différence fondamentale de structure et de signification entre le pari de Pascal et le postulat kantien de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu. La nécessité de postuler Dieu résulte chez Kant de la limitation de la raison qui ne peut atteindre ici-bas que la vertu, alors que l'homme ne saurait vivre moralement s'il devait s'en contenter car il a besoin pour vivre de la réunion de la vertu et du bonheur. Or cette idée de bonheur se trouve au centre, aussi bien du postulat kantien, du pari pascalien que de la perspective future de la société socialiste.

On sait que les néo-kantiens, qui ont déformé la pensée de Kant, éliminaient l'incarnation, le bonheur, pour se contenter de l'esprit pur, de la vertu. Il est intéressant de remarquer que Lachelier, influencé par les néo-kantiens jusqu'à un certain point, propose de modifier pour le « sauver », dans le même sens, le pari de Pascal, en éliminant l'idée de bonheur sensible et en pariant sur l'existence de Dieu — comme le faisaient les néo-kantiens — au nom d'une exigence purement formelle. C'est, bien entendu, Lachelier qui trahit Pascal, exactement comme les néo-kantiens trahissaient Kant, car l'idée de bonheur est précisément le fondement nécessaire aussi bien du pari pascalien que du postulat kantien.

Ajoutons enfin que dans un troisième grand écrit de philosophie tragique, dont l'auteur, Georg Lukacs, est devenu aujourd'hui un des principaux penseurs marxistes, on retrouve cette idée qu'être homme c'est engager sans réserve son existence sur l'affirmation éternellement improuvable d'une relation possible entre le donné sensible et le sens, entre dieu et la réalité empirique derrière laquelle il se cache, relation, répétons-le, qu'on ne peut démontrer et sur laquelle cependant il faut engager son existence tout entière.

(J'ajoute, pour éviter tout malentendu, que Lukacs a depuis longtemps dépassé ces positions, ce qui évidemment ne saurait en rien diminuer l'intérêt que présente son écrit pour l'étude de la philosophie tragique.)

J'ai déjà dit que l'idée du pari se retrouve sous une forme évidemment modifiée, et qui intègre et dépasse le pari pascalien, au centre de la pensée marxiste en tant que pari sur l'avenir historique qui n'est jamais certitude simple et absolue.

Choqué par les termes déjà relevés « ceux qui parient maintenant », Port-Royal leur avait substitué cette autre expression : « ceux qui n'ont présentement aucun doute ».

Je ne dirai pas que par cette substitution Port-Royal a faussé le pari pascalien, car parier ce n'est pas avoir des doutes, c'est au contraire être certain, mais d'une certitude pratique qui reste toujours consciente de l'existence d'une possibilité contraire. Les mots de Port-Royal constituent simplement un ordre plus vaste contenant aussi bien le pari de Pascal que les positions de saint Augustin. Or, pour le pari marxiste sur l'histoire le problème de la certitude se pose en termes analogues. Il est certitude absolue et absolument incertaine, puisqu'il s'agit d'un avenir que nous devons créer par notre action. Les thèses de Marx sur Feuerbach et la fameuse formule de Lénine : « Nous avons à choisir entre le socialisme et la barbarie », indiquent qu'il ne s'agit pas d'une certitude pure, d'une fatalité irrévocable, de la foi du charbonnier. Ce qui n'empêche pas de rechercher, une fois le pari fait, toutes les raisons objectives de fortifier l'espoir qui est la base de ce pari. C'est ce qui explique chez Pascal les développements sur les Miracles, les Prophéties, l'Ecriture, etc..., comme chez les marxistes les grandes analyses historiques, rigoureuses et détaillées, qui prouvent la grande probabilité de la victoire future du socialisme.

Il est important de souligner que dans le récent ouvrage

d'un penseur marxiste, Ernst Bloch, l'auteur a placé au centre de ses développements — comme pour résumer l'essentiel du marxisme — la formule *docta spes*, espoir savant, conscient de ses raisons d'espérer. Cette formule ne paraît-elle pas résumer aussi — quoique l'espoir soit différent et qu'il y ait entre les deux paris un écart de trois siècles — l'essence même du Fragment 233 ? Pascal n'a-t-il pas lui aussi voulu établir l'existence de raisons valables et démonstratives d'espérer même — et précisément — pour la conscience la plus critique, la plus rigoureuse et qui se refuse à toute illusion ?

1954.

BÉRÉNICE

« *Le bon Monseigneur de Nantes m'a appris une sentence de saint Augustin qui m'a consolé fort : Que celui-là est trop ambitieux à qui les yeux de dieu spectateur ne suffisent pas.* » Ce texte se trouve dans une des lettres de la Mère Angélique Arnauld. De même, sa sœur, la Mère Agnès, écrit dans ses *Avis pour les temps de persécution :* « *... que l'on fera dans cette action aussi bien que dans toutes les autres, un spectacle à dieu, aux anges et aux hommes.* »

La tragédie racinienne est née de la transposition sur la scène profane de la vision janséniste de l'homme. Pour Port-Royal, la vie est un spectacle sous le regard d'un dieu caché et muet, d'un dieu spectateur. Or, pour le regard de dieu, il n'y a pas de nuances, de relativité ou d'approche. C'est pourquoi l'univers tragique ignore le plus et le moins, sa catégorie constitutive est celle du tout ou rien. Tout ce qui n'est pas absolu et entier n'est pas ; être et être parfait sont synonymes dans l'univers de la tragédie.

Les hommes de la vie quotidienne, les hommes dans le monde, vivent sous le regard de leurs semblables ; leur comportement, leurs gestes, leurs paroles dépendent des événements et, par là même, du hasard et de l'accident. Et ces paroles, ces gestes sont, eux aussi, des accidents de même nature que ceux qui les occasionnent. Les hommes dans le monde ne voient que des phénomènes. Sur le plan de la connaissance leur savoir est approximation, sur le plan moral leur vie un effort pour s'accommoder à la réalité et en tirer le meilleur parti possible. Pour le regard du dieu caché et spectateur, l'approximation s'appelle erreur, l'accommodation compromis. C'est pourquoi les

hommes dans le monde ignorent dieu et c'est pourquoi dieu les ignore. Leur vie est faite de craintes vaines et d'espoirs mal fondés ; ils peuvent vivre parce qu'ils ne savent pas la vérité. Ils sont déchirés ou féroces, fauves ou pantins ; en langage de théâtre : comiques ou dramatiques. Dans la tragédie de Bérénice, le monde est représenté par un seul personnage : Antiochus, figure dramatique par excellence, déchiré, espérant sans raison quand les événements paraissent lui être favorables, désespéré quand il imagine, sans aucun fondement, que Titus va épouser Bérénice, et surtout ne comprenant jamais la distance infranchissable qui le sépare des personnages tragiques. Antiochus, pour lequel n'existent ni le peuple romain, ni la communauté authentique de l'amour partagé, et qui n'a lui-même aucune réalité, ni pour les dieux de Rome, ni pour les dieux de l'Amour, Antiochus que nous comprenons si bien parce qu'il est notre semblable, l'homme non tragique, l'homme-dans-le-monde, dont la vie est faite de nuances, d'espoirs vains, de souffrances passagères et de richesse d'âme.

A l'autre pôle se dresse le dieu tragique et muet, qui regarde l'homme sans jamais l'aider, qui a quitté le monde et a cessé d'être providentiel pour laisser au héros la responsabilité entière de ses actes, le dieu qui, chez Racine, se présente toujours sous l'aspect d'un Janus Bifrons, de deux exigences à la fois absolues et contradictoires, Hector et Astyanax dans *Andromaque,* le Soleil et Vénus dans *Phèdre,* et dans *Bérénice* la communauté authentique entre Titus et Bérénice et l'exigence inexorable du peuple romain.

Or, vivre sous le regard de dieu, c'est ne rien abandonner devant aucune de ses exigences ; et comme cela est impossible dans la vie et dans le monde, c'est vivre hors du monde, en solitaire dans le désert, en banni dans la royauté et dans l'empire. Le héros tragique a été jadis un homme comme les autres, il a vécu dans l'illusion et dans la fausse conscience, il a cru pouvoir tricher avec les exigences de la vérité et du devoir, s'accommoder du monde et vivre heureux. Ce qui le sépare des autres hommes, c'est le fait qu'un jour il a rencontré dieu et l'a reconnu et qu'en le reconnaissant il s'est trouvé lui-même. En termes religieux, cet instant s'appelle la conversion ; pour avoir perdu son caractère chrétien, il n'est pas moins au centre de la tragédie racinienne.

Si l'on voulait définir le temps de la pièce, on pourrait

dire qu'elle se joue entre l'instant de la conversion de Titus et celui de la conversion de Bérénice. La conversion est une rupture radicale avec la vie antérieure, les hommes et le monde. Il n'y a plus, pour le héros, ni souvenirs ni dialogue. Le temps même a disparu pour faire place à l'éternité. Le seul interlocuteur encore possible est dieu, le dieu muet et caché qui ne répond jamais. Ici, Georg Lukacs parle de « dialogue solitaire ».

Mais une tragédie se joue sur la scène, elle doit durer trois ou cinq actes et ne peut être ni un monologue permanent, ni un simple dialogue solitaire. C'est pourquoi, en faisant de Titus, qui ne saurait parler réellement à Antiochus et à qui Dieu (dans la pièce, le peuple romain) ne répond jamais, le héros de sa tragédie, Racine a écrit, nous semble-t-il, la seule pièce de la littérature universelle qui met en scène deux héros tragiques. Ajoutons qu'il ne pouvait les situer tous les deux dès le début dans l'univers de la tragédie. C'est qu'après la conversion les héros tragiques sont rigoureusement seuls, comme les solitaires jansénistes, au moins dans leurs exigences idéales ; s'ils suivent la même route et regardent les mêmes étoiles, ils ne se parlent jamais. Après la conversion de Bérénice, la pièce sera finie ; la communauté entre les deux héros est parfaite mais ils ne se reverront plus. En outre, s'il faut que Titus puisse encore parler à quelqu'un après avoir rencontré les exigences de l'empire, après son entrée dans la tragédie, il faut que ce dialogue soit essentiel pour son propre accomplissement, qu'il soit une nécessité *éthique*. On a dit que *Bérénice* était une élégie ; on a voulu en faire une pièce de passion amoureuse. En réalité, c'est une tragédie dans le sens le plus strict et le plus rigoureux du terme : une pièce dominée par une exigence morale, dans laquelle il y a peu de psychologie et un primat absolu de l'éthique.

Au moment où il devient empereur, Titus a rencontré et reconnu la divinité ; c'est pourquoi il ne se trompera plus. Pas à pas, au fur et à mesure qu'il se trouve devant les événements, il en prend conscience et réagit avec la rigueur de l'être qui a quitté le relatif. Sa rencontre avec l'empire lui montre qu'il ne peut à aucun prix épouser Bérénice, malgré son amour qui n'a jamais fléchi. Sa rencontre avec Bérénice lui montre qu'il ne saurait à aucun prix rompre sa communauté avec elle sans échouer en tant qu'homme et en tant qu'empereur. « *Dans une grande âme tout est grand* », écrivait Pascal ; il ne peut y avoir

pour Titus ni gloire en abandonnant Bérénice, ni amour en transgressant les lois de Rome ou en abandonnant l'empire.

Aussi Titus prend-il conscience qu'il n'a plus le choix qu'entre deux voies : le suicide, qui serait échec — échec sans faute et sans compromis, mais échec quand même — et la conversion de Bérénice qui seule sauverait les exigences de l'empire et la communauté essentielle qui les unit.

C'est pourquoi tout est fini pour Titus et Bérénice après la conversion de celle-ci. Leur communauté a atteint la perfection dans la solitude communément acceptée, le temps s'arrête pour faire place à l'intemporel, à l'éternité. Dans l'univers de Titus et de Bérénice, de l'amour et de la gloire, il n'y a plus ni accident, ni crainte, ni regret. Tout est devenu immuable, essentiel et nécessaire. Seul, Antiochus, qui fait partie du monde sans dieu, totalement étranger au tragique, saurait encore, comme l'indique sa dernière réplique, éprouver des regrets devant la grandeur de l'inévitable.

A côté de *Britannicus* et de *Phèdre, Bérénice*, la troisième des grandes tragédies de Racine, nous apprend, comme tout ce qui nous vient du Port-Royal extrémiste, comme les *Pensées* de Pascal, que l'homme, lorsqu'il se trouve lui-même, passe l'homme, et que dans sa grandeur il n'est qu'un être paradoxal, grand et petit, faible et fort, faible dans sa force et fort dans sa faiblesse, fort parce qu'il peut refuser tout compromis, faible parce qu'il ne saurait imposer au monde ses exigences de pureté intégrale et de totalité ; un roi esclave du destin et des exigences divines, un roseau pensant, que l'univers écrase mais qui est plus grand que l'univers parce qu'il sait que l'univers l'écrase, alors que lui, l'univers, n'en sait rien.

Ces remarques nous ont paru utiles pour écarter une longue tradition qui — faisant de *Bérénice* une élégie ou un drame de l'amour délaissé — rendait difficile la compréhension du texte de Racine. Mieux cependant que tout commentaire et que toute introduction, ce texte parle lui-même. Il fait surgir devant nous le jeu du monde vain, inexistant et manifeste, le jeu du dieu réel et caché, le jeu de l'homme et de sa destinée.

1954.

PHÈDRE

Remarques préliminaires

Le présent travail se propose de dégager la signification de la pièce, de tracer une vue d'ensemble de son univers et d'analyser les personnages dans leurs lignes très générales. On pourra poser par la suite le problème de l'interprétation scénique en fonction de cette analyse.

Dans les pages qui suivent, il nous arrivera souvent d'interpréter le texte racinien à la lumière d'un ensemble d'idées philosophiques et théologiques. Soulignons qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'idées que nous supposons avoir réellement existé dans la conscience de Racine et avoir joué un rôle directeur dans la composition de la pièce. Un écrivain, dans la mesure même où il fait une œuvre valable, imagine uniquement des êtres individuels et des situations concrètes. Toute œuvre inspirée par une idée générale et abstraite sera peut-être un bon traité de philosophie ou bien une œuvre de propagande mais non pas un ouvrage littéraire valable. Il n'en reste pas moins vrai que les personnages et les situations concrètes qui constituent l'univers d'une pièce peuvent correspondre — et le font même très souvent — à une vision du monde qui s'est exprimée aussi en philosophie, en peinture, en sculpture et même en théologie. On peut donc, pour avancer dans la compréhension d'un ouvrage littéraire, le mettre en relation avec des systèmes conceptuels, philosophiques ou théologiques qui n'existaient peut-être pas dans la conscience du poète. C'est précisément une des fonctions du critique et de l'historien de la littérature.

On constate en effet qu'à une époque donnée philosophes et auteurs littéraires qui partagent les mêmes manières

de voir, de sentir et de comprendre l'univers, les exprimeront chacun dans son propre langage. Le philosophe traduira en un système conceptuel les problèmes que lui posent la vie et les situations qui les ont engendrés ; l'écrivain les transposera sur le plan de l'imagination et les incarnera dans un univers d'êtres individuels et de situations concrètes. C'est ainsi que Pascal réfléchira sur la *mort* alors que Racine créera Phèdre mourante. Et pourtant, bien qu'on ne rencontre jamais *la* mort chez Racine, ni tel ou tel individu mourant dans les écrits philosophiques de Pascal, il n'en reste pas moins évident qu'il existe entre les deux créations des correspondances qui permettent de mieux comprendre l'œuvre conceptuelle à partir de l'œuvre littéraire et inversement. La séparation radicale en usage dans l'enseignement entre d'une part l'histoire littéraire et d'autre part l'histoire des idées nous paraît fausse et dangereuse. Il y a une parenté spirituelle entre Corneille et Descartes, Racine éclaire Pascal, Pascal éclaire Racine et la pensée janséniste nous aide à comprendre les écrits de l'un et de l'autre.

C'est par rapport à la pensée janséniste que nous examinerons d'ailleurs la pièce que nous étudions maintenant. Il faut cependant dire auparavant quelques mots sur le problème de la tragédie en général. Dans l'usage courant de l'enseignement et de la critique le concept de tragédie est loin d'être précis. Il nous paraît assez important de lui donner un contenu rigoureux et de le limiter à un certain nombre d'œuvres littéraires. Nous appellerons donc tragédies seulement les pièces dont le contenu exprime des conflits *rigoureusement insolubles*. C'est ainsi que *Bajazet* n'est pas une tragédie car le dénouement tout en étant dramatique est néanmoins accidentel ; pour l'obtenir Racine a dû recourir à un artifice, la découverte d'une lettre, découverte qui aurait fort bien pu ne pas se produire. On pourrait imaginer le thème de *Bajazet* aboutissant à un dénouement heureux, cela nous aurait donné une comédie dans le genre Marivaux. *A fortiori* des pièces comme *Mithridate* ne sont pas des tragédies puisque les conflits y sont résolus. Ajoutons que cela vaut aussi pour les pièces de Corneille dans lesquelles le triomphe du héros est non seulement possible mais certain et assuré d'avance. On ne peut pas qualifier de tragique une œuvre qui se propose de montrer surtout la grandeur et la victoire de l'homme.

Partant de ces définitions, nous rencontrerons dans

l'histoire de la littérature universelle très peu d'œuvres que nous pourrons qualifier de tragiques. En dernière instance, il ne restera que trois groupes d'ouvrages correspondant à la définition de la tragédie : les tragédies grecques (surtout celles de Sophocle, car Eschyle écrivait des trilogies dont le troisième volet apportait la solution du conflit), les tragédies de Shakespeare et enfin celles de Racine. Peut-être faut-il ajouter aussi, dans la littérature contemporaine, certaines pièces de Federico Garcia Lorca.

Parmi ces différentes formes de tragédie il nous semble utile de distinguer encore deux grands groupes :

— Shakespeare part de la vie dans toute sa richesse concrète au sein de laquelle le conflit tragique se dégage progressivement au cours de la pièce.

— Chez Racine, par contre, le conflit est présent dès le lever de rideau et par son existence même il supprime tout ce qui est accidentel dans la vie concrète et n'admet plus dans l'univers tragique de la scène que la seule essence. Un grand critique contemporain a défini le héros tragique comme un être qui vit sous le regard de dieu. Or pour dieu l'essence seule existe, il ne saurait pas voir l'accidentel. C'est pourquoi il est impossible d'imaginer dans une pièce de Racine un banquet, un tribunal ou bien la cour de Titus, etc...

C'est ainsi que la tragédie est l'inverse même du drame romantique dans lequel l'apparence est toujours différente de l'essence (Hernani, brigand en apparence, est en réalité grand d'Espagne ; Ruy Blas en apparence ministre est en réalité un valet, etc...). Nous distinguons donc deux types de tragédie : celle où de la vie concrète dans toute sa richesse se dégage progressivement l'essentiel (Shakespeare, Lorca) et celle dans laquelle dès l'instant où le rideau se lève toute apparence est radicalement éliminée et il n'y a plus sur la scène que l'essence dépouillée et nue, c'est le cas de la tragédie grecque et de surtout la tragédie de Racine. Une des conséquences importantes de cette analyse est que dans l'étude de la tragédie racinienne il faut prendre rigoureusement au sérieux dans son sens propre chaque mot prononcé sur la scène car chaque mot est essentiel.

La pensée janséniste

Ces dernières années ont connu un grand essor des études sur le jansénisme et sur Port-Royal. Il nous paraît néanmoins important si nous voulons comprendre la signi-

fication de l'œuvre racinienne de ne pas nous contenter de l'image couramment admise de la pensée janséniste.

Centrée sur quelques figures importantes — Saint-Cyran, Arnauld, Nicole — l'historiographie traditionnelle n'a jamais réussi à éclaircir sérieusement les rapports entre Port-Royal et les écrits tragiques de Pascal et de Racine. Nos propres recherches sur ce sujet nous ont amené à penser que les trois noms que nous venons de mentionner, loin d'être représentatifs de l'ensemble de la pensée janséniste, ne représentent au contraire que l'aile centriste du mouvement et qu'il y avait à côté d'Arnauld et de Nicole une aile extrémiste représentée surtout par Martin de Barcos, Abbé de Saint-Cyran, à laquelle se rattachaient entre autres Guillebert et Singlin dont on connaît l'influence sur Pascal et Lancelot qui a été un des maîtres de Racine aux « Petites Ecoles ». Il se trouve que la pensée de ce groupe est beaucoup plus proche du tragique et permet d'éclairer en grande mesure la genèse des écrits de Racine et de Pascal.

Sans pouvoir l'analyser ici nous nous permettons de mentionner quelques-unes de ses idées fondamentales qu'il est utile de garder toujours présentes à l'esprit lorsqu'on aborde l'étude de la tragédie racinienne :

a) opposition *radicale* et insurmontable entre le juste et le monde.

b) vanité et insuffisance radicale du monde et de tout ce qui en fait partie.

c) absence de toute transition, de tout intermédiaire entre le bien et le mal ; d'où une pensée dominée par la catégorie du *tout ou rien* et que ne saurait effleurer l'idée même de compromis.

d) *exigence de pureté absolue* qui caractérise le juste et *présence permanente* de dieu à sa conscience.

e) caractère *caché* d'un dieu qui ne fait jamais connaître clairement à l'homme sa volonté et qui peut à chaque instant retirer au juste sa grâce et le jeter dans le péché.

C'est ainsi que l'attitude du jansénisme extrémiste peut se caractériser par deux thèmes étroitement liés : *refus du monde* et *appel à dieu*, mais à un dieu caché et muet, à un dieu qui pour l'homme reste toujours spectateur. C'est là une des idées fondamentales qu'on retrouve souvent dans la littérature janséniste : *la vie du juste est un spectacle devant dieu.*

L'événement racinien dans la littérature universelle a été précisément le fait qu'un poète de génie a porté sur la

scène profane la vie d'êtres humains vivant uniquement sous le regard d'un dieu spectateur, d'un dieu qui exige une pureté absolue et qui reste toujours muet, d'un dieu qui ne répond jamais aux interrogations et aux appels de l'homme.

Ce dieu muet qui est le véritable et l'unique spectateur de la tragédie, nous le retrouvons dans toutes les pièces tragiques de Racine ; il s'appelle Hector, et Astyanax dans Andromaque, le temple des vestales dans Britannicus, le peuple romain dans Bérénice et enfin le Soleil dans Phèdre.

L'idée fondamentale que doit comprendre et rendre sensible tout acteur qui joue *Phèdre,* tout metteur en scène qui la monte est celle que la pièce a deux personnages principaux : le premier, c'est bien entendu Phèdre, mais le second, ce n'est ni Hippolyte, ni Thésée ou Œnone, c'est ce dieu à double visage *toujours présent et toujours muet,* le Soleil et Vénus. La pièce ne contient presque aucun dialogue réel de Phèdre avec les autres personnages qui constituent le monde. Phèdre ne s'adresse le plus souvent qu'aux Dieux, que ce soit Vénus ou le Soleil. Mais pour caractériser ce qu'elle dit, le mot dialogue est encore impropre. Ses paroles ne sont pas un monologue car elle ne se parle pas à elle-même, elle s'adresse à un partenaire, ni un dialogue car il n'y a pas de réplique. Un grand esthéticien, Georg Lukacs, a créé un terme qui nous semble le plus propre pour caractériser la situation, celui de « dialogue solitaire ».

L'erreur la plus grave serait de réduire une pièce de Racine à l'histoire anecdotique qui y est contée. En réalité, il s'agit toujours du même problème fondamental, celui de la vertu et de la faute, du bien et du mal (problème inexistant pour Descartes et pour Corneille qui ne connaissent que celui de la réussite — vérité, gloire — et de l'échec).

Pour Titus comme pour Andromaque, pour Junie ou pour Phèdre, le problème moral est toujours au premier plan. Sur l'anecdote, sur l'histoire d'amour se greffe ce qui est l'essentiel : l'exigence de pureté, le danger de la faute. Si dans l'interprétation on ne met pas suffisamment cela en évidence on manque la pièce, on la réduit à un « fait divers » comme il y en a tant (Phèdre : une femme amoureuse de son beau-fils, Bérénice : une amante délaissée, etc...).

LE PERSONNAGE D'HIPPOLYTE

La tradition offrait au poète un Hippolyte qui était la chasteté, la vertu personnifiée. Racine ne pouvait cependant pas introduire dans sa pièce un personnage entièrement vertueux, parmi ceux qui constituent le monde radicalement mauvais et sans dieu de l'univers tragique. C'est pourquoi il a, déjà sur le plan de l'anecdote même diminué, la « force » et la « vertu » d'Hippolyte en le rendant amoureux d'Aricie. A côté de Thésée et d'Œnone, Hippolyte devenait ainsi un homme semblable à ceux que nous rencontrons dans la vie de tous les jours.

Mais sa véritable faiblesse, sans être affirmée thématiquement, s'exprime presque à chaque ligne dans les mots qu'il prononce. Nous la trouvons dès le premier vers de la pièce :

Le dessein en est pris : je pars, cher Théramène.

Ces mots « je pars » expriment la seule réaction qu'Hippolyte aura tout le long de la pièce lorsqu'il se trouvera devant un problème réel ou une difficulté sérieuse (c'est ainsi que lorsque Phèdre lui déclare son amour, ses premiers mots seront : « Théramène, fuyons. » Nous pourrions facilement multiplier les exemples).

La « vertu » d'Hippolyte n'est en réalité que pauvreté et faiblesse, c'est l'être qui fuit ; d'où son manque de réalité, de présence dans l'univers tragique de la pièce. Il est un des éléments qui constituent le monde sans dieu, monde composé de fauves (Pyrrhus, Agrippine), d'êtres « raisonnables » et toujours prêts aux concessions et aux compromis (Œnone, Burrhus) et d'êtres « vertueux », sans force et sans réalité (Hippolyte, Britannicus, Thésée).

Pour saisir l'opposition entre Hippolyte et Phèdre, il suffit de rapprocher les réactions du premier de l'attitude de celle-ci lorsque devant le danger Œnone lui propose de fuir. La réponse de Phèdre est claire et précise : « Je ne le puis. »

En face d'Hippolyte, l'être qui fuit toujours, se dresse Phèdre, le personnage qui ne peut pas fuir, qui fait face au danger et ignore la lâcheté.

Ainsi contrairement à l'interprétation traditionnelle qui insiste sur la vertu d'Hippolyte et le péché de Phèdre (interprétation qui serait valable par exemple pour une pièce cornélienne dans laquelle la vertu implique la réalité

et la présence) c'est l'irréalité et la faiblesse du premier et la présence réelle et pleine de Phèdre qui constituent l'univers racinien.

LE TEMPS DE LA PIÈCE

Ce problème a été souvent étudié. Il s'agit si l'on veut de l' « unité de temps » à condition seulement d'ajouter que si c'est là un problème plus ou moins extérieur pour Corneille il n'en est pas de même pour Racine. La tragédie est l'histoire d'un conflit insoluble dans la vie qui ne permet qu'une seule solution : la mort. Dans *Andromaque, Britannicus* et *Bérénice,* à l'instant où le rideau se lève, les jeux sont faits. L'avenir est décidé depuis longtemps, le passé est une menace actuelle et imminente. Les trois pièces sont l'histoire du refus du monde par le personnage tragique, refus instantané ou plus exactement atemporel. La tragédie se joue en un seul instant, celui du refus et de la mort ; celui où la relation du héros avec ce qu'il aime s'établit encore « pour la dernière fois ».

Andromaque : Céphise, allons le voir pour la dernière fois
Junie : Et si je vous parlais pour la dernière fois
Titus : Et je vais lui parler pour la dernière fois
Bérénice : Pour la dernière fois, adieu, seigneur

Phèdre commence dans une situation identique :

Soleil, je viens te voir pour la dernière fois.

Seulement à la différence des tragédies antérieures cette fois la pièce aura un « temps », mais un temps paradoxal et atemporel qui n'est lié à aucune durée précise, celui d'une illusion. La durée de *Phèdre* va de l'instant où l'héroïne a perdu sa clarté initiale jusqu'à l'instant où elle l'aura retrouvée. C'est un temps circulaire qui perd toute réalité — même en tant que passé — à l'instant même où il sera écoulé, ou l'héroïne se retrouve au point d'où elle était partie.

On comprend pourquoi le problème de « l'unité de temps » est inverse pour Corneille et pour Racine. Pour le premier, il s'agit de savoir comment exprimer en trois heures toute la grandeur d'une vie, pour le second comment remplir trois heures avec l'histoire d'un instant unique et atemporel ou bien dans *Phèdre* d'un événement qui n'est lié à aucune durée précise.

LE PERSONNAGE DE PHÈDRE

La première scène dans laquelle apparaît Phèdre caractérise d'emblée son personnage et la situation.

La scène représente une place au Soleil et cela veut dire une place sous le regard de dieu, le seul endroit où le héros tragique peut vivre. Phèdre qui avait compris que pour elle la vie était impossible s'était retirée loin du Soleil pour se laisser mourir. Or elle a accepté de revenir, d'essayer de vivre : la pièce sera l'histoire de son erreur jusqu'à l'instant où elle aura compris à nouveau l'impossibilité de concilier la vie et l'essence et se donnera la mort pour rendre « au jour... toute sa pureté » (ce n'est certainement pas un hasard si les premiers et derniers mots que prononce Phèdre s'adressent au Soleil).

La scène se joue tout d'abord entre Phèdre qui s'adresse *uniquement* aux Dieux et Œnone qui essaie en vain de lui parler

> Dieux tout puissants... (V. 155)
> Noble et puissant auteur d'une triste famille (V. 169)
> Dieux, que ne suis-je assise à l'ombre des forêts (V. 176)

C'est seulement lorsque Œnone surprend dans les paroles de Phèdre l'image d'Hippolyte et prononce elle-même son nom que celle-ci se voit obligée à l'admettre dans ce « dialogue solitaire ». Nous trouvons ici une de ces indications scéniques qui sont très rares et presque toujours hautement significatives dans l'œuvre de Racine.

Dans la tragédie le héros qui vit sous le regard de dieu est debout. Presque chaque fois qu'un personnage tragique s'assied c'est le signe d'une crise. Ainsi Bérénice lorsque tout lui semble perdu s'assied, lorsque par contre elle surmonte la crise et accède à l'univers tragique le poète nous indique qu'elle se lève. De même si Phèdre entre en scène et s'assied, c'est qu'en effet son erreur commence ; à la fin de la pièce elle restera debout pour annoncer qu'elle a compris son erreur et retrouvé sa force. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le caractère solennel des mots avec lesquels Phèdre accepte son premier dialogue avec Œnone — et cela veut dire avec le monde — : Tu le veux. Lève-toi (V. 244).

Qui est Phèdre ? Pourquoi inspire-t-elle à Hippolyte un tel sentiment de crainte à son égard ? Le poète nous l'a dit explicitement dans un vers à juste titre célèbre :

La fille de Minos et de Pasiphaé

On a trop souvent soutenu que ce vers, exemple parfait de « poésie pure », n'a aucune signification. En réalité, il en est surchargé, il exprime l'essence même du tragique.

Dans le monde de la vie quotidienne et de la morale établie, il y a un ordre qui permet aux hommes d'exister et de s'orienter dans leur vie et dans leurs actions (cela ne signifie bien entendu pas qu'ils le respectent effectivement ; ils ne cessent cependant pas de le reconnaître même lorsqu'ils le transgressent en permanence). L'univers moral est partagé en deux moitiés : celle des Dieux bons et celle des Dieux ou des Démons du mal. Les uns récompensent la vertu, les autres punissent le vice. Hippolyte, Œnone, Thésée sont convaincus que cela se passe, ou tout au moins devrait se passer ainsi.

Or, c'est dans cet univers ordonné et tranquille que pénètre brusquement en le bouleversant le personnage tragique qui parle au nom d'une morale nouvelle ; plus encore, qui ne se contente pas de vouloir remplacer l'ancienne vertu par une vertu nouvelle de même nature, le mal ancien par un mal nouveau. Le héros tragique est un être paradoxal qui réunit en lui ce qui apparaissait inconciliable : le bien et le mal, le vice et la vertu, qui méprise la vertu pauvre et limitée du monde parce qu'il lui manque la force et la richesse du vice et qui refuse le vice parce qu'il lui manque la pureté de la vertu. Un être qui ne connaît qu'une seule exigence, celle d'absolu et de totalité.

L'homme n'est ni ange ni bête, disait Pascal et il n'est vraiment homme que s'il se trouve en même temps aux deux extrêmes opposés.

De même Phèdre unit en elle, par sa descendance même, les divinités contraires du ciel (Pasiphaé) et de l'enfer (Minos) ; plus encore, parmi les Dieux aériens de la lumière elle descend précisément de celle qui a incarné le péché et parmi les Dieux souterrains elle descend de celui qui en enfer représente la justice. Tout en elle est paradoxal et bouleversant pour l'ordre sage et superficiel de la vie de tous les jours. On comprend la peur que son apparition inspire à Hippolyte.

> Cet heureux temps n'est plus. Tout a changé de face
> Depuis que sur ces bords les Dieux ont envoyé
> La fille de Minos et de Pasiphaé (V. 434-36)

C'est pourquoi dans les vers 249-58, lorsque Phèdre racontera à Œnone son amour pour Hippolyte elle lui parlera sans doute d'un péché, mais d'un péché qui a quelque chose de puissant et de divin, d'un péché qui vient des Dieux et qui est essentiel pour la vie de l'homme. Rien ne serait plus faux dans une interprétation que de réduire dans la bouche de Phèdre les mots : dieu, Soleil, Vénus à de simples hyperboles. Ce sont au contraire, en dehors de Phèdre, les seuls êtres réels de la pièce, les seuls partenaires auxquels Phèdre s'adresse réellement. C'est pourquoi il n'y aura jamais de communauté entre Phèdre et Œnone, ni d'entente possible entre elle et Hippolyte ou Thésée. Un fossé infranchissable se dresse entre le personnage tragique et le monde. Les dieux de Phèdre n'existent pas pour Œnone et Phèdre ignore les dieux auxquels parlent Thésée ou Hippolyte.

A la place de la séparation claire entre le bien et le mal qu'affirme la pensée habituelle des hommes (le bien est quelque chose dont on est fier, le mal quelque chose dont on se repent) Phèdre aura horreur et sera en même temps fière de son amour (j'ai conçu pour mon crime une juste terreur... je t'ai tout avoué, je ne m'en repens pas) et ne pourra concilier ces deux sentiments antagonistes qu'en refusant la vie et en acceptant une mort qui enlève au monde tout droit de la juger

> Pourvu que de ma mort respectant les approches
> Tu ne m'affliges plus par d'injustes reproches
> Et que tes vains secours cessent de rappeler
> Un reste de chaleur tout prêt à s'exhaler.

C'est dans la même perspective qu'il faut comprendre les vers 884 et 893 dans lesquels Phèdre qualifie Hippolyte de « monstre effroyable » et d' « innocent » en même temps. L'innocence, la vertu du monde, ne peut en effet apparaître que monstrueuse aux yeux de la conscience tragique, « le monstre innocent » n'est que la contrepartie du « juste pécheur » qui domine la pensée janséniste.

Mais Phèdre se laissera entraîner par Œnone vers la vie, vers le compromis ; le faux bruit de la mort de Thésée semble rendre l'aveu de son amour légitime, « tout peut s'arranger », chuchote le diable (qui pour Phèdre n'est pas Vénus mais Œnone).

C'est ainsi qu'après avoir créé dans la littérature universelle, avec *Andromaque*, *Britannicus* et *Bérénice*, la tra-

gédie janséniste de la pureté et du refus, Racine revient ici, en un certain sens, à la tragédie grecque de la faute et de la reconnaissance.

La scène entre Phèdre et Hippolyte (II 5) n'est pas moins significative. Lorsque Phèdre lui déclare son amour et lorsqu'enfin il le comprend, la première réaction d'Hippolyte sera la terreur et l'invocation de la morale des « dieux », du monde et de la vie quotidienne. Phèdre est déchirée entre les exigences du Soleil et celles de Vénus ; Hippolyte lui rappelle qu'elle est mariée et mariée avec son père « Madame, oubliez-vous... ». Pour lui, c'est l'oubli seul, l'inconscience qui peuvent engendrer une telle monstruosité. Et lorsque Phèdre lui répond — à juste titre — que loin d'avoir oublié son devoir elle est hantée par l'exigence de pureté, il est tout prêt à croire que c'est lui qui a mal compris ses mots et son discours antérieurs (et bien entendu, il est à nouveau prêt à s'enfuir). Mais Phèdre refuse l'échappatoire qui s'offre ainsi à elle : « Ah ! cruel tu m'as trop entendue. »

Pour Hippolyte il n'y a qu'une alternative : ou bien il s'est trompé ou bien Phèdre est inconsciente et criminelle. Pour Phèdre c'est au contraire la vertu limitée et apparemment claire d'Hippolyte qui est difficile à concevoir, qui fait de lui un « monstre effroyable » d'innocence.

C'est pourquoi, lorsqu'elle saura son amour pour Aricie, il y aura en elle la jalousie de la femme qui apprend qu'elle a une rivale heureuse, mais *aussi* la déception d'un être exceptionnel qui apprend que celui qu'elle aime n'est pas de sa taille, n'est même pas « monstrueux ». Elle avait cru voir en Hippolyte un être exceptionnel, en réalité c'est un homme qui ressemble à Thésée et à beaucoup d'autres ; le monde se referme devant la solitude radicale de l'héroïne tragique qui a retrouvé sa grandeur.

(La signification de la royauté — image de la grandeur — n'est pas la même dans les différents genres littéraires.

Dans l'épopée, par exemple, le roi incarne le peuple, la collectivité ; parce qu'il est roi il n'est jamais seul.

Dans la tragédie, la royauté a une signification inverse, elle crée la distance infranchissable qui sépare le héros tragique des êtres qui constituent le Monde. La faute de Phèdre a été de laisser diminuer cette distance, de s'être laissée entraîner par Œnone.)

Devant le dénouement, devant la grandeur enfin retrouvée de Phèdre, les réactions des autres personnages ne sont que lâcheté et incompréhension.

Œnone (vers 1326-8) n'y voit qu'injustice et renversement des valeurs.

Thésée (vers 1600-1605) effrayé devant la vérité qu'il commence à entrevoir la supplie de jouer la comédie de la vertu et de le laisser dans l'erreur (comme Britannicus, Thésée croit toujours lorsqu'on lui ment, mais reste aveugle ou bien a peur de la vérité).

Mais Phèdre, redevenue humaine, reine déchue, consciente qu'elle doit quitter et le monde et la vie, n'est plus dans le temps intramondain où l'on compose et où l'on ment. Elle a retrouvé l'air pur de l'essence et de la vérité absolue, « les moments me sont chers... », et n'apparaît plus que pour annoncer le caractère diabolique d'Œnone qu'elle a enfin reconnu et sa propre mort qui rétablira l'ordre traditionnel du monde.

> Déjà je ne vois plus qu'à travers un nuage
> Et le ciel et l'époux que ma présence outrage
> Et la mort à mes yeux dévoilant sa clarté
> Rend au jour, qu'ils souillaient, toute sa pureté.

1953.

REMARQUES SUR LA MISE EN SCÈNE

Tous ceux qui ont vu un certain nombre de mises en scène de *Phèdre* se sont aperçu qu'on pouvait réduire celles qui impliquent une volonté de cohérence et une signification d'ensemble à trois types fondamentaux que j'appellerais volontiers : le *mélodrame* d'Hippolyte et d'Aricie, le *drame* bourgeois de Thésée, et la *tragédie* de Phèdre [1]. Un problème se pose alors : quelles sont donc les possibilités *théâtrales* de ces trois interprétations ? Ce problème se pose en soi, indépendamment de la fidélité aux intentions conscientes de Racine. Louis Jouvet ne nous a-t-il pas donné l'exemple de très grands spectacles réalisés en jouant en profondeur le personnage contre lequel se dirigeait la satire de Molière ? Encore faut-il ajouter qu'il n'a fait ainsi qu'étendre et généraliser une découverte que la tradition théâtrale avait depuis longtemps imposée pour *Le Misanthrope* et que tous ses spectacles rendaient manifeste une *virtualité* réellement impliquée dans Molière.

Cependant la situation n'est la même ni pour le théâtre de Racine, ni pour *Phèdre* en particulier. Cette dernière pièce surtout est, malgré certaines hésitations, construite de manière si cohérente, si univoque, que même du point de vue uniquement *théâtral* le texte résiste avec la dernière énergie à toute interprétation mélodramatique et même dramatique. C'est ce que nous essaierons de montrer brièvement.

L'impossibilité de faire de *Phèdre* un mélodrame esthétiquement valable résulte, entre autres, d'une difficulté

1. Il y aurait cependant un quatrième type que nous n'avons pas eu l'occasion de voir réalisé sur scène mais qui a été probablement souvent tenté, c'est le *drame romantique* de Phèdre, la grande amoureuse.
Depuis la rédaction de cette étude, nous avons eu l'occasion de le voir joué par M^me^ Casarès.

majeure et pratiquement insurmontable : la nécessité dans cette perspective de réunir et de mettre *sur le même plan* Phèdre et Thésée, les deux persécuteurs du couple innocent et sacrifié que forment Hippolyte et Aricie. En dehors des nombreuses autres difficultés, communes aux interprétations dramatique et mélodramatique, il y a là une entreprise à laquelle le texte même s'oppose de manière absolue et qui a condamné à un échec total la seule tentative de ce genre que nous ayons pu voir.

Les choses sont moins claires pour l'interprétation *dramatique* qui, malgré les problèmes qu'elle soulève, domine presque exclusivement les représentations contemporaines et aboutit à mettre au premier plan le personnage de Thésée. En fait, la plupart des metteurs en scène arrivent à ce résultat, non pas à partir d'une concentration voulue sur ce personnage, mais par le simple fait qu'ils conçoivent l'amour de Phèdre pour Hippolyte comme une *faiblesse* à laquelle résiste de manière insuffisante son souci de gloire (qui, conçu lui aussi de manière unilatérale, devient alors un simple souci de respectabilité). Cette perspective pousse nécessairement Thésée en pleine lumière, dans la mesure où il incarne les valeurs qui dominent l'univers de la pièce, à savoir : le couple monogame uni autour de la défense matérielle des biens de la famille (hostilité envers Aricie), défense qui recule évidemment lorsque la famille se trouve elle-même menacée. Il faut en toute honnêteté ajouter que certains textes de Racine (un passage de la préface et les dix derniers vers) favorisent cette interprétation. Elle aussi se heurte, pourtant, au texte même de la pièce et aucune des représentations de ce type que nous avons vues ne réalisait, fût-ce approximativement, les possibilités théâtrales de celle-ci.

Sans pouvoir développer ici toutes les difficultés auxquelles se heurtent ces interprétations, mentionnons cependant la plus importante : d'une part, elles doivent lutter contre l'extraordinaire *présence scénique* de Phèdre, pour la diminuer au profit de Thésée ; d'autre part, elles doivent supprimer aussi l'autre grande *présence scénique* de la pièce : celle des dieux spectateurs, le Soleil et Vénus. Or, ce qui caractérise la supériorité *morale et humaine* de Phèdre sur Thésée, c'est en premier lieu son dialogue solitaire avec la divinité qui ne répond jamais (alors que le dialogue de Thésée avec le pseudo-dieu Neptune est celui d'un patron avec un ouvrier engagé à lui rendre certains services, un simple artifice pour éviter un meurtre sur

scène, voire tout simplement pour éviter qu'un père tue son propre fils). Cette nécessité d'éliminer de la pièce les seuls dieux réels, le Soleil et Vénus, aboutit parfois à des résultats paradoxaux et nous avons vu une grande actrice, dans une des meilleures interprétations de ce genre, déclamer les célèbres vers de l'acte III, scène II :

> O toi qui vois la honte où je suis descendue,
> Implacable Vénus, suis-je assez confondue ?...

au fond de la scène, le dos tourné au public, pour éviter que le dialogue solitaire entre Phèdre et Vénus ne fasse éclater l'unité de l'interprétation. Dans le même spectacle, l'actrice réduisait la portée du dialogue solitaire de Phèdre avec le Soleil (acte I, scène III) par un comportement qui forçait presque le spectateur à n'y voir qu'une conversation avec Œnone.

L'interprétation qui nous paraît donc être en accord avec le texte et présenter les plus grandes possibilités théâtrales est précisément celle que nous n'avons jamais vue réalisée sur la scène. C'est la *tragédie* qui met au centre Phèdre et la divinité au double visage : le Soleil et Vénus, en dévalorisant les autres personnages, Aricie, Hippolyte, Thésée et même Œnone. Une pareille interprétation suppose qu'on voit dans l'amour de Phèdre pour Hippolyte *à la fois une valeur et une faute,* sans diminuer en rien l'autre élément du personnage, *le souci de sa gloire.* Phèdre incarne alors une morale nouvelle, supérieure à celle des autres personnages, une morale de la Totalité, de la Pureté, morale qu'elle ne saurait réaliser dans le monde puisqu'elle implique la réunion de ce qui, pour celui-ci, demeure contradictoire.

Sans doute l'amour de Phèdre pour Hippolyte est-il un péché, non seulement aux yeux du monde mais aussi à ses propres yeux comme à ceux de la divinité. Mais les deux choses n'ont rien de commun car, pour la morale de l'héroïne, ce serait péché *aussi* que d'accepter purement et simplement le mariage avec Thésée, d'accepter la respectabilité en renonçant à la passion et à la pureté. Phèdre est le personnage tragique qui, par son exigence de Totalité, bouleverse l'ordre d'un monde de fantoches fondé sur la limitation et le partiel. Quant à la faute qui est le centre de la pièce, elle résulte de l'illusion de pouvoir vivre dans le monde et de l'essai d'y réaliser ses valeurs. C'est pourquoi elle est la faute d'un être qui

se place à un tout autre niveau que les pantins qui l'entourent, la faute dont Pascal écrivait : « Un certain genre de mal est aussi difficile à trouver que ce qu'on appelle bien... il faut même une grandeur extraordinaire d'âme pour y arriver aussi bien qu'au bien. » C'est en sentant ce mal comme mal que se manifeste la grandeur du personnage [1] qui dévalorise entièrement le monde ; l'exigence de Phèdre est celle que Pascal définit comme la marque même de l'humanité tragique : « On ne montre pas sa grandeur pour être à une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois et en remplissant tout l'entre-deux. » Et c'est parce que Phèdre — chose inadmissible pour le monde — touche aux deux extrémités à la fois qu'elle existe réellement pour les dieux et que les dieux existent réellement pour elle.

Ajoutons que les quelques rares indications de mise en scène de Racine — celles, par exemple, où il nous dit qu'en allant vers le monde, Phèdre « s'assit », mais que lorsqu'elle va confier son secret à Œnone, elle lui demande de se lever (*Tu le veux. Lève-toi*) — vont entièrement dans ce sens : l'être tragique s'abaisse lorsqu'il s'oriente vers le monde, le monde s'élève lorsqu'il approche, même de loin, l'univers tragique.

Il semble donc que ce serait une tâche intéressante, pour un metteur en scène, que d'essayer une interprétation orientée rigoureusement dans cette direction, et qui serait réussie dans la mesure où il arriverait à faire, *sur la scène même*, du Soleil et de Vénus — à côté de Phèdre — les êtres les plus réels et les plus présents de la pièce.

1. Car il y a aussi le danger de prendre la grandeur d'âme pour le bien et de la supprimer implicitement par cela. Pascal le savait bien qui écrit : « Souvent on fait passer pour bien à cette marque ce mal particulier. »

1957.

GŒTHE ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE

En commençant ce travail nous tenons à dire dès l'abord qu'il se propose un but limité. Ce n'est pas une étude sur Gœthe ni même sur certaines de ses œuvres, mais seulement sur leur contenu dans ses relations avec les événements historiques de l'époque. La plus grande partie de notre étude s'occupera de certains passages de *Faust* et *Pandora*, deux des plus importantes œuvres poétiques de Gœthe. Mais pour situer le sujet nous serons amenés à dire aussi quelques mots sur *Egmont*, le *Tasse*, et les pièces ayant trait à la Révolution Française.

La plupart des travaux qui se rapportent à l'attitude de Gœthe devant la politique et surtout devant la Révolution Française nous disent qu'il était parfaitement indifférent et même hostile à la première et qu'en tout cas il est devenu très vite hostile à la seconde [1]. Malgré ce qu'elle a de schématique et de linéaire cette thèse peut s'appuyer sur un grand nombre de citations directes ou de récits de conversations avec Gœthe et cela lui confère un poids appréciable. Si nous osons néanmoins nous inscrire en faux contre elle, c'est pour deux raisons :

1) La situation spéciale de Gœthe à la cour de Weimar, qui l'obligeait, sinon à dire ce qu'il ne pensait pas, tout au

1. A titre d'exemple : dans l'ouvrage publié par l'Université de Strasbourg pour célébrer le centenaire de la mort de Gœthe, nous pouvons lire les phrases suivantes : Gœthe « avait le sentiment qu'un poète s'amoindrit, qu'il déchoit en contact avec la politique » (A. VULLIOD, *Gœthe, l'Allemagne et l'Europe*) ou bien « Gœthe se défend de son mieux contre l'ambiance où il se trouve plongé contre sa volonté. Rien n'est plus instructif que de lire sa correspondance pendant ces années de trouble. On est stupéfait de voir le peu de place qu'y tiennent les événements qui changent la face de l'Europe et bouleversent le coin de terre où il a planté sa tente » (A. LICHTENBERGER, *Pandora*, p. 361.

moins à mettre l'accent sur ce qui le séparait de la Révolution et à laisser dans l'ombre ce qui pouvait l'attacher à elle. (Et cela explique peut-être le peu d'allusions politiques à une époque où ses sympathies allaient vers Napoléon, dont les armées envahissaient l'Allemagne.)

2) L'œuvre même de Gœthe — le seul endroit où il ait pu s'exprimer librement — qui, comme nous essaierons de le montrer, est loin de confirmer la thèse que nous venons de mentionner.

Il se pourrait évidemment qu'il y ait rupture entre la pensée individuelle et consciente de Gœthe d'une part, le contenu et les tendances objectives de son œuvre de l'autre. L'histoire de la littérature universelle connaît plus d'un exemple de ce genre.

Chez Gœthe il ne nous semble cependant pas que ce soit le cas. Le plus probable, c'est qu'il a consciemment choisi de faire à la cour et au milieu de Weimar un très grand nombre de concessions dans sa vie quotidienne et même dans plusieurs écrits de circonstance pour garder une liberté intégrale dans ses œuvres vraiment importantes. C'est donc à celles-ci qu'il faut s'adresser, si l'on veut comprendre le génie et même l'individualité de Gœthe.

I. — Si nous avons décidé de parler brièvement d'*Egmont* et du *Tasse*, c'est qu'ils posent deux problèmes dont l'importance pour l'étude de la pensée de Gœthe est extrême : ceux des rapports de l'homme de génie avec la politique et avec la cour.

Egmont, comme le *Tasse*, comme *Faust*, a pour sujet l'homme total, l'homme de génie. Et il est au plus haut point caractéristique de constater que pour exprimer les rapports de celui-ci avec la réalité politique et sociale, Gœthe a choisi comme thème la lutte d'un peuple pour la liberté, contre l'oppresseur (nous verrons bientôt que cela se reproduira quarante ans plus tard dans la fin de *Faust*).

Le problème homme de génie-politique constitue le centre même d'*Egmont*. A l'exception de Claire — et encore — tous les personnages de la pièce se situent par rapport à la lutte pour la libération des Pays-Bas. Il y a d'abord le politicien pur, par métier et tempérament, borné et fanatique, sans idéal, sans vie personnelle. Nous le voyons sous deux aspects, le duc d'Albe et Vansen, qui représentent le même type humain, l'un au pouvoir, l'autre dans l'opposition. L'attitude de Gœthe devant ces personnages est entièrement négative ; il voit en eux des hommes

dangereux sans doute, mais pauvres, car ils ne connaissent pas la chaleur des relations humaines. Le duc d'Albe n'a pas aimé sa femme et dans la lutte contre Egmont, il perd aussi son fils.

Mais le problème central de la pièce est l'opposition Orange-Egmont (Orange au pouvoir, c'est Marguerite de Parme, Egmont n'a pas besoin d'être représenté deux fois, car il serait exactement le même au pouvoir que dans l'opposition). Orange, c'est le politicien intelligent, désintéressé et idéaliste, qui se laisse guider par son expérience et son jugement et agit conformément à ce qu'il juge être la nécessité objective de l'instant. Egmont, c'est le génie, l'homme total, dans les décisions duquel entre non seulement la raison, mais aussi le sentiment, l'instinct, l'intuition. Jamais il n'acceptera de sacrifier son sentiment direct, son intuition immédiate à un jugement froid fondé sur les nécessités objectives, même si ce jugement lui paraissait fondé. Pour lui, il n'y a pas de rupture possible entre le personnel, le subjectif et la nécessité objective, entre l'intellectuel et l'affectif, car ils s'interpénètrent d'une manière intime et inextricable. Il se définit lui-même comme un somnambule qui marche sans hésiter sur le bord d'un toit, tant qu'il ne se réveille pas et ne voit pas clair.

Le sujet de la pièce peut se résumer en quelques mots : Orange, politicien expérimenté, prévoit que le duc d'Albe essaiera de tuer les chefs de la noblesse des Pays-Bas et vient conseiller à Egmont de quitter Bruxelles et de se mettre à l'abri ; Egmont voit le danger, mais il lui répugne d'avoir l'air de se méfier ; de plus il ne veut pas croire à une telle fourberie et décide de rester. En apparence, Orange a vu juste, car à peine arrivé, Albe s'empare d'Egmont et le fait exécuter. En réalité, c'est Egmont qui a eu raison, car son exécution est la défaite complète d'Albe. Elle fait perdre à ce dernier son fils et aux Espagnols les Pays-Bas. Egmont qui par sa vie entière (et par ce qui l'exprime, son amour pour Claire) avait un contact réel avec le peuple, avait jugé faux, mais senti juste et il meurt dans la vision de Claire lui annonçant la liberté future.

L'idéal de Gœthe, le personnage vers lequel va toute sa sympathie, c'est évidemment Egmont. Or il est loin d'être « apolitique » ; sa supériorité consiste au contraire dans l'unité absolue entre son activité sociale et politique et sa vie personnelle. L'homme total est un homme, mais cela veut dire implicitement un citoyen. Et Gœthe trouve

cette attitude d'Egmont non seulement humainement plus belle et moralement supérieure, mais aussi — et c'est peut-être l'essentiel de la pièce — en dernière instance politiquement plus efficace. Au pouvoir Egmont aurait évité le soulèvement, dans l'opposition, il mène les Pays-Bas à la liberté.

Si maintenant nous passons au *Torquato Tasso*, l'opposition peut sembler au premier abord absolue entre Antonio — le politique — et Le Tasse — le poète de génie. Mais au premier abord seulement, car chacun des deux sent (et dit) qu'il lui manque ce que possède l'autre. Le Tasse voudrait participer à la direction politique du pays et souffre de n'être jamais consulté sur ces questions ; Antonio est jaloux des dons créateurs et des succès féminins et humains du Tasse. Léonore les définit comme les deux moitiés d'un homme entier. Quant à la pièce elle-même, malgré le caractère idéalisé du prince et des deux femmes, malgré le caractère en dernière instance sympathique d'Antonio et la susceptibilité exagérée du Tasse, elle est une attaque contre la cour, car elle pourrait se résumer dans l'affirmation que le génie est un être à tel point complexe, susceptible et plein de lubies, qu'il ne peut vivre à aucune cour, pas même à la meilleure. Inutile de dire que pour Gœthe, quels que soient les torts du Tasse, c'est néanmoins, au nom même de son génie, lui qui a raison.

II. — *Egmont* et le *Tasse* posent le problème de la politique et de la cour en général. Nous essayerons maintenant de montrer que *Faust* et *Pandora* parlent des deux événemetns politiques les plus importants de l'époque où vivait Gœthe : la Révolution Française et Napoléon. Répétons cependant qu'en montrant cela nous ne voulons nullement épuiser l'analyse idéologique ou esthétique de ces deux ouvrages. Notre but est beaucoup plus modeste ; il s'agit d'une part, en insistant sur un élément sans lequel la compréhension de ces deux pièces nous semble impossible, de préparer le terrain aux analyses futures et d'autre part, d'approcher la pensée politique de Gœthe lui-même, là où il a pu l'exprimer avec le minimum de précaution et le maximum de liberté.

« Gœthe était un adversaire de la Révolution Française », c'est une thèse à peu près généralement admise, surtout en Allemagne, et l'on peut citer à son appui non seulement un certain nombre de textes où Gœthe le dit lui-même d'une manière à peu près explicite, mais encore plusieurs

pièces écrites spécialement pour montrer cette hostilité : *Die Aufgeregten, Der Bürgergeneral,* et surtout *Die natürliche Tochter.*

Si fondée que paraisse cette thèse, elle se heurte cependant à une objection fondamentale : le peu de valeur littéraire de tous ces ouvrages, qui aujourd'hui ne fait plus de doute pour personne, l'échec artistique qu'ils représentent, car chez un écrivain de l'importance de Gœthe, le fait qu'abordant trois fois le même sujet, il ait chaque fois échoué n'est certainement pas dû au hasard. Nous croyons qu'il s'agit d'une raison plus profonde et en même temps extrêmement simple. Si le ministre de Weimar devait montrer son hostilité à la Révolution, l'écrivain n'a certainement pas dit des choses qu'il ne pensait pas, mais pour des raisons d'opportunité il a essayé d'écrire des pièces dans lesquelles il mettait l'accent uniquement sur ses réserves devant la Révolution et ne parlait nullement de ce qu'il voyait de positif en elle. Le tableau qui en résultait était nécessairement faussé et les œuvres ne correspondant plus à la vision réelle du poète devenaient abstraites, voulues, et perdaient toute valeur artistique.

Die Aufgeregten, pièce inachevée, a pour sujet une ébauche de révolte paysanne en Allemagne. Un chirurgien du genre Vansen croit, sur les nouvelles qui lui viennent de France, le moment venu d'utiliser pour sa propre carrière politique le mécontentement justifié des paysans. Il les incite à la révolte. Mais grâce à la bonté et à la largesse d'esprit de la comtesse, qui a réussi à soustraire à son intendant (même type Vansen) le document prouvant le bien-fondé des revendications paysannes, tout s'arrange par une réconciliation générale entre le vrai peuple et les vrais nobles au détriment des égoïstes et des esprits étroits (le chirurgien et l'intendant). *Der Bürgergeneral* est une satire des exagérations que la Révolution Française avait produites en Allemagne chez certains exaltés. *Die natürliche Tochter* est la seule pièce de Gœthe à personnages abstraits : le roi, le duc, le secrétaire, le conseiller, etc. Un seul personnage à nom propre, Eugénie, qui symbolise la *pureté.* La pièce devait faire partie d'une trilogie, que Gœthe n'a pas achevée. Eugénie, « trahie » par les nobles et les gouvernants, trouve refuge chez les bourgeois ; les autres pièces auraient probablement montré Eugénie chassée de chez les bourgeois pendant la révolution et réalisant enfin la conciliation et l'harmonie. Il nous semble symptomatique que le seul élément réalisé, même abstrait et non

réussi de cette trilogie, soit celui qui montre la faute et la culpabilité des gouvernants, et justifie en quelque sorte la Révolution.

Il y a cependant deux autres pièces, *Faust* et *Pandora*, dans lesquelles Gœthe, protégé par le symbole et l'allégorie, exprime librement son attitude devant la Révolution Française. Et justement parce qu'il écrivait cette fois sans réserves et sans restrictions, il a pu réaliser des pages qui comptent parmi les plus belles de son œuvre et de la littérature universelle.

Entre ces deux catégories d'ouvrages se place le célèbre passage de *Hermann et Dorothée*. Là aussi, on pourrait faire la même observation. Dans son contenu c'est sans doute, comme tout ce que Gœthe a écrit à ce sujet, un refus de la dictature jacobine. Mais l'accent est mis entièrement sur l'enthousiasme qu'avait éveillé la révolution à ses débuts dans l'âme des hommes et sur l'espoir qu'ils avaient mis en elle. Un simple regard sur la forme extérieure suffit pour le faire sentir. Trente-quatre vers servent à décrire cet enthousiasme et cet espoir, douze vers à dire le changement apporté par la dictature, vingt-neuf vers à décrire les horreurs de la guerre. Les trois premiers vers résument d'ailleurs le tout : « Nos souffrances ne sont pas courtes, nous avons bu d'une manière plus terrible l'amertume de toutes ces années, car on nous a détruit le plus beau des espoirs ». Ces vers sont écrits en 1796, sous l'impression encore toute fraîche de la dictature jacobine et de la terreur. Avec le temps et la distance le jugement de Gœthe devient cependant plus objectif et plus équitable, la dictature jacobine lui apparaît comme un épisode dans un ensemble qu'il s'agit de juger en entier, et qui d'ailleurs constitue lui-même un épisode de la longue lutte des hommes pour l'idéal d'un monde meilleur, d'un monde libre où régneraient le vrai, le bien et le beau.

III. — *Faust* est l'histoire de l'homme entièrement développé, de l'individu, de l'homme de génie. Le thème, nous l'avons rencontré dans plusieurs autres pièces de Gœthe : *Goetz, Egmont, Iphigenie*, et même dans *Tasso*. Mais dans tous ces ouvrages le héros avait un caractère déjà formé, Faust nous montre une évolution : le devenir de l'homme. Et ce devenir se fait à travers trois étapes : les relations humaines, l'amour (Marguerite) ; la culture, l'art (Hélène) ; enfin l'action.

Nous essaierons de montrer que pour réaliser l'expres-

sion poétique de cette troisième étape : l'action, Gœthe s'est inspiré de la plus grande action humaine de son temps, de la Révolution Française.

Et même dès le premier acte de la seconde partie, il nous semble trouver une transposition allégorique de la Révolution Française, quoique la chose soit peut-être un peu moins évidente. La scène se passe dans la salle du trône du Palatinat impérial. Le fou est tombé raide, on le croit mort, Méphisto se présente pour le remplacer. L'Etat est dans une crise profonde, le chancelier nous le dit :

Hélas ! que servent à l'esprit humain l'intelligence, au cœur la bonté, à la main la promptitude d'action si une fièvre ardente sévit dans l'Etat et si le mal engendre des maux redoublés ? Celui qui, de ce lieu élevé, regarde en bas dans le vaste Empire, croit être le jouet d'un rêve pénible, où le difforme engendre le difforme, où l'illégalité triomphe légalement, où se déploie tout un monde d'erreurs.

Cette description continue, reprise tour à tour par le maître de l'armée, le trésorier, le maréchal de la cour. Les rois des autres pays s'en soucient fort peu :

Il y a encore des rois à l'extérieur mais aucun ne pense que cela le regarde d'une manière quelconque.

Et lorsque l'empereur s'adresse au fou pour lui demander :

Dis-moi, fou, ne sais-tu pas toi aussi quelque misère ?

Méphisto lui répond que tout peut s'arranger.

On peut trouver l'or monnayé et non monnayé et si vous demandez qui peut le tirer au jour : la force naturelle et spirituelle de l'homme doué.

Contre cette solution s'élève immédiatement le chancelier, le représentant des classes dominantes :

Nature, Esprit, ce n'est pas ainsi qu'on parle à des chrétiens, c'est pour cela qu'on brûle des athées, car de pareils discours sont hautement dangereux. La Nature, c'est le péché ; l'Esprit, c'est le diable. Ils nourrissent entre eux le doute, leur difforme et équivoque bâtard, ce n'est pas à nous qu'on tiendra ce langage ! Aux antiques pays de l'Empereur deux castes seulement sont nées ; elles soutiennent dignement son trône. Ce sont les Saints et les Chevaliers ; ils tiennent tête à tous les orages et prennent comme salaire l'Eglise et l'Etat. Dans le cerveau plébéien de quelques esprits confus se développe une résistance :

ce sont les hérétiques ! les maîtres sorciers ! et ils corrompent villes et campagnes.

Mais comme le fou promet quand même de réaliser ses promesses, l'Empereur clôt la discussion en décidant de fêter entre temps le Carnaval :

Que notre temps soit donc consacré au plaisir ! le mercredi des Cendres viendra en temps voulu. En attendant célébrons quoi qu'il en soit avec plus de joie un Carnaval endiablé.

Qui ne reconnaîtrait en tout cela la situation de la France avant 1789, la crise, les nobles et le clergé qui défendent le trône et prennent comme salaire l'Eglise et l'Etat, le mécontentement du Tiers-Etat plébéien, les réformes proposées tour à tour par des ministres et des conseillers au nom du bon sens le plus élémentaire, la résistance des privilégiés et l'attitude du roi qui, tranquillisé trop facilement par les promesses de réforme qui ne se réalisent jamais, continue à vivre en pleine fête.

Voyons maintenant le Carnaval lui-même et ses résultats. Il est nettement coupé en deux parties. La première est remplie de figures allégoriques, que le Héraut annonce normalement, lorsque brusquement pénètrent des forces de l'extérieur. Le Héraut effrayé s'adresse à la salle :

Depuis que dans les mascarades on m'a chargé des fonctions de Héraut, je garde la porte avec soin, afin que dans cet endroit gai il ne vous arrive rien de malfaisant. Je ne chancelle pas, je ne recule pas, mais je crains que par les fenêtres ne pénètrent des fantômes aériens, et je ne saurais pas vous délivrer des fantômes et des sorcelleries. Si le nain s'est rendu suspect, eh bien ! une poussée puissante se produit là-bas. La signification de ces personnages, je voudrais la développer, conformément à ma fonction. Mais ce qui est incompréhensible, moi non plus, je ne saurais l'expliquer ; aidez-moi tous à m'instruire.

Les intrus sont Plutus, le dieu de la richesse, accompagné du garçon conducteur du char, le génie de la poésie. Celui-ci s'adresse au Héraut :

Héraut, lève-toi ! afin qu'à ta manière, avant que nous fuyions de chez vous, tu nous décrives et tu nous nommes ; car nous sommes des allégories, et tu devrais nous connaître.

Héraut :

Je ne saurais te nommer ; je saurais plutôt te décrire.

Après la description du Héraut la foule s'aperçoit qu'au

fond du char il y a un troisième personnage, un monstre laid, qui se présente lui-même : l'Avarice. Plutus descendant du char s'adresse au génie de la poésie pour lui rendre sa liberté, car sa place n'est pas ici, à la cour de ce roi :

Tu es entièrement libre, rentre vite dans ta sphère ! Elle n'est pas ici ! Confuses, bigarrées, sauvages sont les figures grimaçantes qui nous entourent.

Le garçon conducteur se sépare donc de Plutus — qui reste accompagné de la seule Avarice — et disparaît. Plutus fait descendre du char un coffre plein d'or et de bijoux, la foule veut se jeter dessus. Le Héraut, pour l'en empêcher, lui crie que ce n'est là qu'une richesse apparente et, comme elle ne recule pas, il s'adresse à Plutus :

O Plutus travesti, héros masqué, mets-moi cette racaille en déroute.

Plutus :

Ton sceptre y est prêt, sans doute ; prête-le-moi pour peu de temps.

Lorsque Plutus a chassé la foule, le Héraut s'écrie :

Tu as accompli une œuvre magnifique, combien je suis reconnaissant à ta sage puissance.

Mais le dieu qui prévoit l'avenir lui répond :

Il te faut, noble ami, encore de la patience : maint tumulte menace encore.

L'Avarice fait de l'or du coffre un pâté, le Héraut veut l'en empêcher, lorsque Plutus lui dit :

Elle ne se doute pas de ce qui nous menace du dehors ; laisse-la faire son boniment ! Elle n'aura plus de place pour ses bouffonneries ; la loi est puissante, la misère est plus puissante encore.

A peine a-t-il prononcé ces mots qu'on entend du bruit et des chants, la foule revient :

L'armée sauvage, elle vient à la fois du haut des montagnes et des vallées boisées, elle avance irrésistiblement. Ils fêtent leur grand Pan. Car ils savent ce que nul ne sait et pénètrent dans l'espace vide.

Plutus la salue :

Je vous connais, vous et votre grand Pan ! Ensemble vous avez fait une démarche hardie. Je sais fort bien ce que tous ne savent pas, et, coupable, j'ouvre ce cercle étroit. Puisse un heureux destin les accompagner ! Les choses les plus étonnantes peuvent arriver ; ils ne savent pas où ils portent leurs pas, ils n'ont rien prévu.

Arrivent les faunes, les gnomes, les géants et cette fois ils ont un dieu avec eux : le grand Pan. Une députation de gnomes s'adresse à celui-ci, en lui demandant d'assurer à tous ce qui n'était jusqu'ici que le privilège de quelques-uns :

Cela tu peux le mener à bonne fin. Prends-le, Seigneur, en ta garde : tout trésor dans tes mains profite au monde entier.

Plutus (s'adressant au Héraut) :

Nous devons, dans un esprit élevé, nous résigner et laisser arriver ce qui arrivera, tu possèdes habituellement le plus grand courage. Une des choses les plus effrayantes va se passer bientôt, le monde et la postérité la nieront obstinément : toi, écris-la fidèlement dans ton procès-verbal.

Le Héraut raconte les événements. Le grand Pan s'approche du feu, sa barbe s'allume et l'incendie éclate et s'étend. La troupe des compagnons accourt pour l'éteindre. mais les flammes n'épargnent personne. On apprend que le grand Pan était l'Empereur lui-même.

L'Empereur brûle avec sa troupe... O Jeunesse, Jeunesse, ne sauras-tu jamais garder dans le plaisir une juste mesure ? O Majesté, Majesté, ton action ne sera-t-elle jamais raisonnable autant que puissante ?

Au moment le plus critique, cependant, Méphisto arrange tout en faisant intervenir ses forces magiques pour arrêter l'incendie et la découverte du papier-monnaie pour surmonter les difficultés du Royaume.

Nous ne croyons pas faire violence au texte en admettant que la scène que nous venons de décrire est — en partie tout au moins — une allégorie de la Révolution Française. (Le garçon conducteur disait lui-même : « Nous sommes des allégories. »). La question difficile est de savoir pourquoi Gœthe aurait traité dans le *Faust* deux fois le même sujet. Une fois dans le premier acte de la Seconde Partie, que nous venons d'analyser, une autre fois dans le dernier acte, que nous analyserons maintenant. Nous avouons ne pas pouvoir donner une réponse certaine.

Mais peut-être pourrait-on admettre l'hypothèse que, ayant abordé la troisième étape de la vie de Faust — l'action — Gœthe a d'abord écrit un texte qui ne le contentait pas entièrement (l'actuel acte I de la Seconde Partie) et ensuite le texte actuel du cinquième acte et que, ne voulant pas abandonner une scène déjà écrite et qui avait sa valeur, il l'a intercalée au début de la seconde partie en lui ajoutant l'épisode du papier-monnaie pour la relier au reste. (Par cet épisode, Gœthe se rattachait en partie tout au moins à la réalité historique, la crise de Law ayant réellement précédé la Révolution Française.) [1].

Quoi qu'il en soit de cet acte premier, l'acte cinq de la seconde partie est sans doute une des plus belles transpositions poétiques de la Révolution Française que connaisse la littérature mondiale.

Faust, qui a déjà franchi les deux premières étapes de sa vie : Marguerite (l'amour) et Hélène (la culture), arrive maintenant à la troisième et dernière : l'action. Au bord de la mer, sur le sol que l'empereur lui a donné pour le remercier de son aide dans la bataille, il veut construire un continent nouveau, où les hommes pourront vivre libres et heureux. Son action se heurte cependant à la résistance des vieilles gens — Philémon et Baucis — qui ne veulent pas admettre qu'on détruise leur vieille cabane pour construire le monde nouveau. Ils objectent que cela se fait avec des forces magiques, des sacrifices humains et qu'ils préfèrent rester fidèles à leur ancien Dieu.

Parlant à un voyageur de passage, Baucis lui dit :

Toutes ces choses ne se sont pas passées de façon naturelle. ... Il y fallut de sanglants sacrifices humains. On entendait la nuit des gémissements douloureux... C'est un impie, il convoite notre hutte, notre bosquet d'arbres.

Et Philémon termine la scène par les mots :

Allons à la chapelle pour contempler le dernier regard du soleil ! Sonnons les cloches, mettons-nous à genoux, prions et ayons confiance dans l'ancien Dieu !

Devant cette résistance irréductible de Philémon et de Baucis, Faust demande à Méphisto de brûler leur cabane et se console en pensant à la belle demeure qu'il leur don-

1. Rickert nous dit qu'un ancien plan de Faust contenait les mots « Tatengenuss nach aussen. Zweiter Teil » avant « Genuss mit Bewusstsein. Schönheit ». Dans une conception plus ancienne, l'action aurait donc précédé l'épisode d'Hélène.

nera en échange ; Méphisto l'entretient dans cette illusion.

Faust :

Eh bien ! Allez, écartez-les de mon chemin ! Tu connais le beau petit domaine que j'ai choisi pour les vieux.

Méphisto :

Il n'y a qu'à les emporter, puis les déposer ; le temps de se retourner, ils seront debout ; remis de la violence subie, ils seront réconciliés par la beauté du séjour.

Mais, tourné vers les spectateurs :

Ce qui se passe ici est arrivé déjà, car on a vu jadis la vigne de Naboth.

Dans la scène suivante, Lyncée, le guetteur, voit dans la nuit l'incendie de la cabane des vieux :

Hélas ! l'intérieur de la cabane flambe, qui se dressait, moussue et humide... hélas ! les bonnes vieilles gens, jadis si soucieuses du feu, deviennent la proie de la fumée. ...Ce qui s'offrait au regard depuis des siècles est détruit.

Faust sent vaguement à cet instant qu'il s'est chargé d'un crime, mais l'espérance qu'il logera les vieilles gens dans une nouvelle demeure le console encore :

Quel est ce gémissement mélodieux qui vient d'en haut ? La parole ici, le son viennent trop tard. Mon guetteur se lamente ; moi, en mon cœur, je suis mécontent de cet acte d'impatience... Mais je vois aussi la nouvelle demeure, qui recueille le vieux couple, et eux, dans le sentiment des égards généreux qu'on eut pour eux, y jouissent, heureux, de leurs jours tardifs.

Méphisto arrive cependant et lui annonce qu'il a été obligé de tuer le vieux couple et même un étranger qui était là par hasard. Faust s'écrie :

Etiez-vous sourds à mes paroles ? Je voulais un échange et non pas un rapt, le coup de force sauvage et insensé, je le maudis : partagez ma malédiction entre vous.

Mais le ciel s'obscurcit. Faust sur la hauteur :

Les étoiles voilent leur regard et leur éclat, la flamme baisse et brûle à petit feu ; la brise frissonnante l'attise et apporte vers moi la fumée et la vapeur. Ordre trop rapide, action trop prompte ! Qui s'approche ici comme une ombre ?

Ce sont quatre vieilles femmes, la pauvreté, la dette, la détresse et le souci. Les trois premières ne peuvent pas

entrer car « ici habite un riche ». Mais le souci le peut, car Faust est maintenant chargé du péché de la mort des vieillards et de l'étranger et avec le souci s'annonce de loin... la mort. Le souci rend Faust aveugle, « aussi aveugle que les autres hommes le sont toute leur vie », et cela bien que « les sens extérieurs restent intacts ». Nous soulignons cela parce que des critiques sérieux — Rickert, par exemple — ont parlé d'un aveuglement physique. L'aveuglement consiste en ce que Faust (exactement comme les Jacobins) croit entendre les maçons qui bâtissent le monde futur, tandis qu'en réalité ce ne sont plus que les Lémures qui creusent son tombeau.

Dans son illusion, le vieux Faust aveugle croit déjà voir le continent nouveau qu'on est en train de bâtir.

Me tenir sur une terre libre avec un peuple libre. A l'instant je pourrais dire alors : arrête-toi, tu es si beau ! La trace de mes jours terrestres ne saurait disparaître en des éternités. Dans le pressentiment de cette grande félicité je jouis à présent de l'instant suprême.

La clause du pacte avec Méphisto est accomplie et Faust meurt. Le diable croit avoir gagné la partie et s'apprête à cueillir son âme, lorsque les anges arrivent pour la porter au ciel, où elle sera reçue par l'âme de Marguerite.

Celui qui s'efforce, qui cherche toujours, nous pouvons le sauver.

Nous ne croyons pas nous tromper en disant que ce cinquième acte — un des plus beaux textes que Gœthe ait jamais écrits — exprime sa véritable attitude devant la Révolution française. Condamnation de la terreur et de la dictature jacobine, mais approbation de la Révolution dans son ensemble, même si d'après lui elle n'a pas entièrement réalisé ses buts, et conscience que c'est là un des plus grands événements de l'histoire, le seul dont il ait pu s'inspirer pour la fin de Faust.

IV. — Nous arrivons maintenant à une autre pièce de Gœthe qui, pour n'être pas aussi célèbre que *Faust,* n'en est pas moins une des plus belles dans l'ensemble de son œuvre. C'est *Pandora,* écrite en 1806-1807. Elle devait à l'origine s'appeler *Le retour de Pandora,* mais Gœthe ne l'ayant jamais terminée, elle est restée le fragment que nous possédons aujourd'hui.

Les nombreux ouvrages de critique s'attachent surtout

aux idées philosophiques et généralement humaines de la pièce et en cela ils ont sans doute raison ; nous voudrions cependant montrer que pour arriver à ces idées générales Gœthe est parti de la situation historique de l'époque et de la figure humaine qui la dominait entièrement, de Napoléon. Et c'est pourquoi *Pandora* contient une analyse magistrale des relations entre l'humanisme et les dictatures post-révolutionnaires, analyse d'autant plus importante pour nous que ce problème, qui dominait les années 1800-1815, domine à nouveau notre époque. Ajoutons, pour faciliter la compréhension, que Napoléon qui, en France, apparaît surtout comme réactionnaire, apparaissait, vu d'Allemagne, comme partie intégrante et parfois même comme l'accomplissement de la Révolution. D'où l'attitude positive et même l'enthousiasme de tant de grands esprits humanistes (Gœthe, Hegel, Beethoven, Heine, etc...).

Les figures qui occupent le premier plan de la pièce sont les deux frères : Prométhée, l'homme d'action, et Epiméthée, l'humaniste rêveur, qui vit seulement dans le souvenir de l'époque où Pandora venue sur terre y avait apporté, pour un temps malheureusement trop court, le beau, le vrai et le bien. Ils ne sont cependant pas les personnages principaux, car ils ne prennent leur signification que par rapport au couple de leurs enfants, Phileros et Epimeleia, qui symbolisent le genre humain.

Le rideau se lève en pleine nuit sur un monologue d'Epiméthée. Ses premiers mots nous disent déjà qu'il vit dans le passé :

L'enfance et la jeunesse, je les loue comme trop heureuses... mon lot est de méditer sur le passé, et de ramener l'acte rapide en un pénible jeu de la pensée au royaume trouble du possible qui mêle toutes les formes.

Il aime la nuit, il craint le jour :

Je crains le chant du coq comme le scintillement trop prompt de l'étoile du matin. Mieux vaudrait que la nuit durât toujours !

Suit un dialogue avec Philéros qui sort pour aller rejoindre Epimeleia. Après le départ de celui-ci, Epiméthée se plonge dans le souvenir de l'époque où Pandora était venue sur terre. Et comme le matin approche, il se couche et s'endort. Voici la fin de son monologue :

Cette couronne posée sur les boucles de Pandora par la main des Dieux, faisant ombre sur son front, atténuant l'éclat de ses yeux, flotte encore devant mon âme et mes sens ; elle flotte,

car elle s'est depuis longtemps dérobée, comme une étoile au-dessus de moi. Mais elle ne tient plus ensemble ; elle se dissout, s'éparpille et répand partout sur la campagne fraîche avec prodigalité ses dons (*il s'assoupit*). Que je serais heureux de reformer cette couronne ! Heureux de tresser tes dons soit en une couronne, soit en un bouquet, ô Flora-Cypris ! Mais pour moi couronne et bouquet ne restent pas entiers. Tout se délie une à une, fleur après fleur, s'installe et prend place dans le pré vert. Je vais, je cueille et perds celle que j'ai cueillie. Et vite elle disparaît. Rose, quand j'ai cueilli ta beauté, lys, déjà tu n'es plus là (*il s'endort*).

Prométhée, une torche à la main, entre sur la scène. Il est exactement le contraire d'Epiméthée. Homme d'action, limité, borné même, il ne connaît que les besoins du présent et tout au plus ceux de l'avenir.

S'adressant à ses forgerons :

Que la joie de l'homme actif soit la partialité ! C'est pourquoi je me réjouis quand, méconnaissant la valeur des autres éléments, vous louez par-dessus tous les autres le feu... Restez donc à votre tâche, en pleine conscience et l'esprit libre : car voici que s'approche déjà la foule de ceux qui naîtront après vous, exigeant ce que vous faites, louant la réussite rare.

C'est la caractéristique de l'homme d'action : partialité, esprit étroit (« méconnaissant la valeur des autres éléments »), même consciemment rétréci pour assurer à son action l'efficacité qu'exige « la foule de ceux qui naîtront après ».

A peine Prométhée a-t-il prononcé ces paroles qu'arrivent les pâtres, qui demandent aux forgerons « la lame effilée » et « l'airain pointu ». Ils s'en vont, mais Prométhée prévoit le danger :

Allez en paix ! Mais la paix, vous ne la trouverez pas. Car tel est le sort assigné aux hommes comme aux animaux... : Que l'un s'oppose à l'autre, isolé ou en troupe, et s'affronte dans la haine, jusqu'à ce que l'un se soit avéré supérieur à l'autre... C'est pourquoi, forgerons mes amis ! je n'attends de vous que des armes. Laissez le reste... Ne faites que des armes ! et vous aurez tout fait.

Suit une scène entre Epiméthée et Elpore — *l'illusion* —, sa deuxième fille, partie avec Pandora, qu'il voit en rêve, lorsqu'il est réveillé par les cris de sa fille terrestre, Epiméléia, qui arrive en courant, poursuivie par Phileros, le fils de Prométhée. Dans des vers d'une beauté vraiment sans pareille, elle raconte ce qui vient de se passer. Atten-

dant Philéros, elle avait laissé la porte entr'ouverte, lorsqu'elle vit entrer un des pâtres qui l'embrassa de force. Philéros, arrivé entre temps, chassa le pâtre et la poursuit maintenant de sa jalousie effrénée. Prométhée intervient pour arrêter Philéros qui, désespéré, s'enfuit et cherche la mort.

Un dialogue entre Prométhée et Epiméthée nous montre que le premier n'a vu en Pandora que les éléments extérieurs, sa tunique tissée sur le métier d'Athéna, sa ceinture, ses bracelets. Epiméthée, par contre, l'a vue et comprise elle-même dans ce qu'elle avait de plus vrai et de plus beau.

Tout à coup un incendie éclate dans les forêts d'Epiméthée. Ce sont les pâtres, les barbares qui l'ont provoqué pour se venger de Philéros. Epiméthée n'a nulle envie de réagir :

Qu'ai-je à perdre, puisque Pandora a fui, laisse tout brûler là-bas ! Il se rebâtira bien plus beau.

Lorsque Epiméléia effrayée demande qu'on vienne à l'aide des gens qui meurent par sa faute et, pour rejoindre Philéros dans la mort, se jette dans les flammes, Epiméthée s'écrie :

Je vais la sauver, celle-ci, elle, l'unique ! Je vais me défendre contre ceux-là...

Mais c'est maintenant que se manifeste la supériorité de Prométhée, car malgré et même grâce à sa partialité et à son étroitesse d'esprit, il a su créer une armée qui pourra repousser les barbares et avec le secours des dieux sauver Philéros et Epiméléia.

Eos, l'aurore, arrive pour annoncer la victoire et dire en même temps à Prométhée que

C'est la grande fête du jour, la fête universelle qui commence.

Prométhée se refuse :

Quelles fêtes m'annonces-tu ? Je ne les aime pas... La vraie fête de l'homme digne de ce nom, c'est l'action.

Et lorsqu'Eos insiste en lui disant que c'est la fête de l'amour, qui attirera les bénédictions et les dons du ciel, Prométhée répond :

Je n'aime pas le nouveau et cette race a déjà été suffisamment dotée pour la vie terrestre.

La pièce se termine sur les paroles d'Eos :

Grandes sont vos entreprises, Titans ; mais mener vers le bien éternel et la beauté éternelle c'est l'œuvre des dieux ; laissez-les faire.

Pandora nous semble une des meilleures analyses de la dictature post-révolutionnaire dans ce qu'elle a de négatif ; partialité, rétrécissement conscient de l'horizon, incompréhension de certaines valeurs, etc., mais aussi dans sa grande fonction, qui est d'assurer les conditions du retour de Pandora — l'armée qui puisse résister aux attaques des pâtres — et surtout dans son caractère transitoire entre la première et la seconde arrivée de celle-ci.

La pièce devait continuer et nous possédons le plan de la fin.

« La « Kypsèle » (boîte de Pandora) arrive couvrant le char du soleil. « Bien venue à Philéros, mal venue à Prométhée ».

Les guerriers reviennent de l'expédition, avec les pâtres faits prisonniers. Prométhée les libère.

Il veut détruire la « Kypsèle », les guerriers s'opposent, la foule retarde, admire, regarde, se consulte. Les forgerons veulent protéger la boîte, tout au plus l'ouvrir en la décomposant en morceaux...

Pandora arrive, paralyse ceux qui veulent employer la force. Les vignerons, les pêcheurs, les paysans, les pâtres sont de son côté, Philéros, Epiméléia, Epiméthée aussi, Prométhée contre elle.

Le tout se termine par la victoire de Pandora qui, avec Epiméthée rajeuni, s'élève au ciel. Le rideau tombe, Elpore l'illusion parle aux spectateurs. »

Mais, Napoléon vaincu, le problème ne se posait plus. Pandora n'était pas revenue et Gœthe, qui était un poète authentique, n'avait plus à en parler.

Une dernière question : Gœthe a-t-il consciemment parlé de la Révolution Française dans le *Faust* et de Napoléon dans *Pandora* ? Nous le croyons, mais il serait difficile de l'affirmer et de le prouver avec une certitude absolue. Le vrai génie se caractérise par le fait qu'en parlant de lui-même il parle aussi de l'univers et de l'histoire et inversement.

Quoi qu'il en soit, si tous les critiques ont vu l'élément personnel de ces deux pièces, aucun, à notre connaissance, n'a vu le contenu social et historique des passages que nous venons d'analyser. Or, seule, la synthèse des deux peut permettre d'approcher l'œuvre et l'homme qui l'a créée. C'est pourquoi nous espérons que notre travail constitue une contribution qui pourra être utilisée par les critiques à venir pour une étude vraiment dialectique de l'œuvre de Gœthe.

1949.

UN GRAND POLÉMISTE
KARL KRAUS

Karl Kraus :
Grand Prêtre blanc de la vérité,
Voix de cristal où habite le souffle glacé de Dieu,
Mage en colère,
Sous ton manteau de flamme retentit la cuirasse bleue du guerrier.

Georg TRAKL.

Autant le dire tout de suite : avec Georg Lukacs, Karl Kraus nous semble être une des figures les plus importantes de la vie intellectuelle de langue allemande au cours de ces soixante dernières années. Cette mise au premier plan de deux noms qui lui sont presque inconnus paraîtra sans doute un peu trop subjective à tout lecteur français habitué à entendre énumérer les quelques noms consacrés, toujours les mêmes : Thomas Mann en littérature, Rilke, Stefan George en poésie, Husserl et Heidegger en philosophie.

Ne pouvant donner ici une idée de la valeur purement littéraire des œuvres de Kraus, de sa langue et de son style, nous nous contenterons de dire quelques mots de sa pensée et d'esquisser un portrait de l'homme.

Parmi les intellectuels de langue allemande, Karl Kraus est un des rares écrivains de premier plan ayant subi sans fléchir les deux épreuves du feu qui se sont présentées à tout clerc appartenant à cette culture au cours des trois dernières décennies : la guerre de 1914-1918 et le national-socialisme.

En 1914, sans quitter Vienne, Kraus a pris dès le premier jour une position très nette contre la guerre, contre le chau-

vinisme allemand et autrichien, contre les dirigeants qui avaient trahi les vrais intérêts — pacifiques et humains — de leurs peuples pour mener ceux-ci au carnage. C'est au cours des année 1914-1918 que Kraus a écrit son œuvre principale, cette pièce apocalyptique de huit cents pages intitulée *Les derniers Jours de l'Humanité*. Censurée, interdite, circulant néanmoins en manuscrit, elle n'a pu paraître qu'en 1919. Au frontispice du livre, on voit déjà la photographie d'une de ces scènes d'atrocités dont la répétition sur une échelle infiniment plus vaste a secoué d'horreur le monde d'aujourd'hui. Autour de la victime — un pendu — les visages bouffis et joviaux des bourreaux civils et militaires sourient avec satisfaction. Vraiment Kraus n'a pas eu besoin d'attendre les années 1933 et 1940 pour connaître ceux contre lesquels il a lutté sa vie entière.

Contre le national-socialisme, la position de Karl Kraus a été tout aussi décidée, et s'il a échappé aux poursuites des nazis, c'est uniquement parce qu'il est mort avant leur entrée à Vienne.

Devant une pareille attitude, devant les innombrables combats qu'il a livrés à l'oppression, à l'injustice, à la malhonnêteté et surtout à la bêtise sous toutes ses formes, il n'est pas étonnant que la presse et la littérature officielles aient fait autour de cet homme une véritable conspiration du silence.

Sa vie a été une série ininterrompue de luttes pour les opprimés de toutes les classes sociales et de toutes les couleurs politiques, depuis cette femme de la noblesse ayant quitté un mari qu'elle abhorrait pour vivre avec son domestique et que sa famille, unie à celle du mari, accusait d'avoir « volé » sa propre fortune, jusqu'à la prostituée à laquelle un officier ivre avait laissé une décoration en gage et qui, pour l'avoir acceptée, avait été inculpée d'outrage à la dignité de la nation ; depuis les militants spartakistes, victimes de la répression brutale et sanglante des Scheidemann et des Noske, alliés aux bourreaux militaires en 1919, jusqu'aux ouvriers de Vienne quand, en 1927, après la fusillade, au milieu du silence de mort d'une presse bâillonnée par l'état de siège, Kraus est sorti lui-même placarder ses textes interdits contre les murs de la ville.

En même temps, Kraus luttait contre les profiteurs de toutes sortes et surtout contre les « clercs » qui trahissent leur mission. Il combattit les maîtres chanteurs du journalisme, les directeurs de la grande presse officielle, tous ceux

qui, restés à l'arrière, envoyaient par leur propagande chauvine les autres se faire tuer ; il attaqua les journaux socialistes parlant de l'émancipation ouvrière en première page et publiant sur la dernière les annonces des astrologues, des fakirs et de tous ceux qui exploitent la misère et les superstitions du peuple ; il lutta aussi contre les « écrivains » patriotards de 1914-1918, devenus pacifistes en 1919, après la défaite, contre les « poètes » et les « artistes » célèbres et consacrés de la bourgeoisie allemande, auxquels la cause de l'homme était entièrement étrangère. Ce sont là des pages qui resteront parmi les grandes polémiques de la littérature : elles n'ont d'égales que certaines œuvres de Paul-Louis Courier ou de Léon Bloy.

On remplirait une brochure par la seule énumération des campagnes de cet assoiffé de justice. Mais ceci n'est pas aujourd'hui notre tâche.

Ce qui nous semble plus important pour la compréhension de l'œuvre de Karl Kraus, c'est de nous demander quelle est la position fondamentale à partir de laquelle toutes ses interventions concrètes acquièrent une coordination d'ensemble et une unité logique. Car de prime abord, ses différentes attitudes peuvent sembler contradictoires. C'est ainsi qu'elles ont déconcerté jusqu'à ses plus fervents admirateurs et qu'on a souvent tenu Kraus pour une sorte d'original asocial et imbu de lui-même.

Or rien n'est plus faux. Essayons de saisir quelle fut sa manière de considérer les hommes et la société. Nous comprendrons mieux alors sa force et ses faiblesses.

Ecrivant à la fin du XIX^e^ siècle et surtout au premier tiers du XX^e^, Karl Kraus était au fond un réactionnaire. Il jugeait la société non pas au nom d'un espoir d'avenir quel qu'il fût, mais *au nom des anciens idéaux de la pensée bourgeoise classique et de la Révolution françaises. Idéaux qu'il croyait cependant vaincus et désormais irréalisables.* C'est au nom de ces idées de Liberté, Egalité, Fraternité, et surtout au nom de l'idéal individualiste de l'homme entièrement et harmonieusement développé du point de vue spirituel et moral (le « Bildungsideal » des Gœthe et Schiller) que Karl Kraus a jugé et condamné son époque et ses contemporains. Aussi, tout avenir lui semblant fermé, c'est uniquement vers le passé qu'il tourna ses regards.

Cela, Kraus l'a écrit lui-même sans conteste aussi souvent que possible, et il est étonnant qu'on ne l'ait guère

remarqué. Citons, au hasard, quelques passages d'un petit choix de poèmes lyriques que nous avons sous les yeux [1] :

Comme je vis en dehors du temps
Le regard fixé sur le passé... (p. 35)

Les aiguilles de ma montre tournent en arrière
Jamais ce qui a été n'est dépassé pour moi
Et j'ai dans le temps une position singulière
Quoi que je saisisse
Quel que soit l'avenir où je me lance
Il devient pour moi du passé... (p. 79)

L'avenir est enterré
Déjà les corbeaux le mangent... (p. 30)

On pourrait ajouter cent autres citations semblables. De même, il suffit de penser aux titres si éloquents de certaines de ses œuvres pour retrouver cette absence radicale d'espoir : *Les derniers Jours de l'Humanité, Les Invincibles* (il s'agit des clercs qui se prostituent), *La Fin du Monde par la Magie noire.*

Cette position de dernier paladin d'une idéologie qui ne représente plus aucune classe sociale de son temps nous donne la clef de tout ce que Kraus a pensé, fait et écrit : d'abord de son complet isolement et de cette intransigeance rigoureuse, absolue sur le plan idéologique et moral, où il n'a jamais admis la moindre concession, intransigeance qu'on a pu souvent taxer à tort de vanité ; mais la clé aussi des innombrables compromis auxquels il a consenti tour à tour et durant toute sa vie, avec presque tous les groupements politiques de l'Autriche, quand il s'agissait de campagnes précises et concrètes, de combats réels à livrer. Car il faut des forces concrètes pour gagner les combats, et ces forces on ne peut les trouver que dans la réalité.

C'est d'ailleurs cette attitude, cette disposition à toutes les alliances extérieures quand il s'agissait de lutter contre l'adversaire du jour qui a mené Kraus à la seule position fausse et antihumaine de sa vie. C'était en 1934. Obsédé par la nécessité absolue de combattre le danger national-socialiste, Kraus prit alors position pour la dictature de Dollfus, contre les ouvriers du « Schutzbund » qui avaient

1. Karl Kraus : *Ausgewählte Gedichte*, Ed. Oprecht, Zürich.

combattu pour défendre leur liberté. Son raisonnement, s'il pouvait à la rigueur se comprendre du point de vue politique, était en tout cas humainement inacceptable. Kraus reprochait aux ouvriers et aux chefs socialistes d'avoir ouvert la lutte sans être assez forts pour la gagner et d'avoir ainsi abouti par leur résistance à un affaiblissement du pays devant la menace d'invasion hitlérienne. Il faut du reste ajouter que, quatre ans plus tard, la gauche, qui l'avait traité de traître, de vendu au fascisme, etc., offrait à son tour, par un même raisonnement antihitlérien, son appui à la même dictature de Schuschnigg (Dollfuss, entre temps, avait été assassiné par les nazis). Il n'en reste pas moins vrai qu'après la lutte héroïque des ouvriers de 1934, devant les cadavres des victimes, l'attitude de Kraus, malgré tous les raisonnements politiques sur lesquels elle s'appuyait, avait quelque chose d'atrocement inhumain.

Cette position de combattant isolé et sans espoir explique aussi la décision de Kraus en 1933, celle qu'on lui a tant reprochée. Il annonça alors que sa revue *Die Fackel* cesserait de paraître, car la parole lui semblait complètement dépourvue d'efficacité devant le monde d'apocalypse qui venait de surgir. C'est que pour Kraus, la parole n'a jamais été ce qu'elle est pour les écrivains qui ont une foi en l'avenir : un moyen parmi beaucoup d'autres dans la lutte pour un monde meilleur. Pour cet isolé, la parole était l'unique, la seule arme ; et comme telle, elle n'avait vraiment plus beaucoup de sens devant la monstruosité hitlérienne.

Le culte de Kraus pour la langue était semblable à l'amour du combattant pour ses armes, condition essentielle de la lutte. Et personne n'a plus accablé de mépris et de sarcasmes ceux qui séparent la forme du fond, le style des idées qu'il doit exprimer. Qu'on en juge, entre autres passages, par cette scène des *Derniers Jours de l'Humanité.* Dans une salle de conférence, Kraus vient de lire un de ses poèmes bouillonnants de dégoût et de révolte contre la technique barbare de la guerre. En dehors du poème, le texte ne contient qu'une seule phrase par laquelle Kraus se moque lui-même de ceux qui admirent son style en refusant de suivre sa pensée. Cette phrase est le « commentaire » d'un spectateur disant à sa femme : « On peut dire de lui ce qu'on veut — il a vraiment une plume extraordinaire. »

Cette conception idéologique nous explique sinon les faiblesses, tout au moins les limites de l'art de Kraus : son

manque de perspective, son attachement au local et à l'immédiat.

En lutte avec un monde atroce qui l'envahissait de toutes parts, Kraus a toujours eu une position défensive. Dans ses attaques acerbes et grandioses, il lui a manqué le nerf essentiel de chaque combat : l'espoir en la victoire et en l'avenir, et, implicitement, la perspective qui lui aurait permis de voir le tout, l'ensemble du champ de bataille. Il se trouvait dans la situation d'un officier qui, au milieu de la mêlée, a perdu contact avec les autres et avec son état-major : il ne voit plus que ce qui se passe tout près, à gauche ou à droite, devant ou derrière lui, et mène une bataille sans plan d'ensemble. Ce soldat sera peut-être un héros, ce ne sera certainement pas un grand stratège. Sur le plan littéraire, Kraus, pour la même raison, n'est pas un créateur.

Toutes les figures de Kraus sont les images exactes d'une réalité rigoureusement analysée et mise à nu. « Plaque négative de son époque », ainsi qu'il lui est arrivé de se désigner lui-même, il a su combattre un monde en décadence, il n'a pas su en créer un autre de sa propre imagination, comme l'ont fait tous les grands poètes.

Inégalable quand il reproduit et démasque les fantômes et les cadavres vivants d'un monde en pourriture ; magnifique lorsqu'il exprime ses propres sentiments, son indignation, sa révolte, sa souffrance, ce magicien du style, débordant d'amour pour l'homme et l'humanité, n'est jamais parvenu à reproduire et à exprimer la vie dans ses manifestations positives les plus humbles et les plus élémentaires. On chercherait en vain parmi les milliers de pages qu'il a écrites la description d'un baiser, de deux êtres vivants qui s'aiment, ou d'un simple mouvement d'enthousiasme. Même les poèmes d'amour de Kraus nous redisent sans cesse son impossibilité de trouver le bonheur, de jouir entièrement d'une présence, si ce n'est après... dans le souvenir.

Kraus a été un réactionnaire, mais un grand réactionnaire. Il a vu, senti, enregistré la fin d'un monde, mais il est resté aveugle devant les premiers symptômes de la naissance d'une nouvelle société. Aussi, n'ayant pu reconnaître de valeurs positives que dans le passé, a-t-il pris les dernières convulsions d'une époque pour les derniers jours de l'humanité.

Cette position était fausse. Aujourd'hui, après la défaite des fascismes, tous les hommes lucides savent que l'avenir

est possible et qu'il sera réalisé même si le chemin qui y mène est dur et difficile. Quand Kraus disait que la plume seule ne saurait vaincre la tyrannie fasciste, il avait certainement raison. Mais les peuples ont fait ce que la plume seule n'a pu faire. Et dans le combat des hommes pour un monde meilleur, pour une véritable communauté, combat qui en est encore à ses premiers engagements, la voix d'écrivains courageux et probes comme Kraus sera toujours un auxiliaire de grande valeur.

Un jour, quand le monde nouveau sera né, quand il sera né même en Allemagne, quand seront oubliés les Reinhardt, les Kerr, les Werfel et tous ceux qu'il a combattus et qui ont fait tant de bruit de nos jours, Karl Kraus trouvera probablement, pour la première fois, ses véritables lecteurs.

Et ces gens, ces lecteurs qui donneront à ce méconnu sa vraie place dans l'histoire de la culture allemande et européenne, ce seront les ouvriers, les gens du peuple, ceux qui, contre les prévisions découragées de Kraus, auront construit de leur sang et de leur sueur cet avenir dont il niait la possibilité. Car le peuple est toujours généreux, et il est seul à comprendre même les réactionnaires, dans les cas extrêmement rares, où leur œuvre, comme celle de Kraus, a quelque chose de grand et de véritablement humain.

1945.

WERNER KRAFT : *Karl Kraus* (Ed. Otto Müller, Salzburg, 1956, 366 pages).

La situation de Karl Kraus dans la vie des lettres allemandes fut jusqu'à sa mort tout à fait particulière. Tous ceux qui connaissaient ses écrits étaient unanimement d'accord pour voir en lui un des maîtres exceptionnels du style et de l'art d'écrire. Il existait de plus autour de lui un groupe relativement réduit d'admirateurs qui voyaient en Karl Kraus une sorte d'autorité absolue, un des plus grands moralistes de son temps et prétendaient plus ou moins le suivre aussi sur le plan idéologique. Et pourtant, indépendamment du fait que le plus souvent cette relation entre ses disciples et lui reposait sur un malentendu assez profond, on peut affirmer qu'il y eut rarement une conspiration du silence à la fois aussi spontanée et aussi bien structurée et tenace que celle qui le laissa presque

inconnu du grand public ; de sorte que, dans le sens le plus fort du mot, Kraus a toujours été un isolé. Les raisons de cette situation étaient en tout premier lieu d'ordre idéologique, car, idéalisant profondément les valeurs de la culture classique, Kraus refusait, de manière radicale, toute valeur au présent (les seules exceptions concernaient quelques écrivains comme Peter Altenberg ou quelques œuvres picturales) et niait surtout l'existence de toute perspective d'avenir (d'où des titres comme : *Les derniers jours de l'humanité, Ceux qu'on ne peut vaincre, La fin du monde par la magie noire, etc...*).

S'il lui est parfois arrivé de se rallier de manière temporaire et limitée à telle ou telle force politique ou sociale, c'est uniquement dans la lutte contre certains dangers imminents qu'il s'agissait de combattre et sans adhérer jamais, même partiellement, aux positions de ses alliés. On n'approuve pas, mais on comprend que la plupart de ceux qui admiraient le style et même la doctrine de Kraus aient eu peu envie de s'exposer à louer et à faire connaître un écrivain qui les avait déjà attaqués dans le passé ou qui risquait de les attaquer dans l'avenir : sa plume acérée, impitoyable, était redoutée en Autriche comme en Allemagne. On comprend aussi que c'est après sa mort seulement et après que fut passée la grande tourmente du national-socialisme et de la guerre mondiale que la critique et l'histoire littéraire aient commencé à reconnaître son importance et à lui accorder la place qu'il mérite dans l'histoire des lettres allemandes.

C'est à l'intérieur de cette réaction que se situe l'édition des œuvres de Kraus, dont le tome IV vient de paraître, et le volumineux ouvrage de M. Werner Kraft.

Avant de formuler nos réserves, reconnaissons l'importance d'un travail qui nous apporte de nombreux renseignements sur un écrivain que tout le monde accusait de vanité et d'égocentrisme, et qui pourtant n'a presque jamais parlé de sa vie privée. Louons aussi l'abondance des citations qui suscitent une image vivante d'un des auteurs les plus caractéristiques et les plus difficiles à étudier et à définir.

M. Kraft a visiblement consacré des années de travail à l'œuvre de Kraus qu'il admire profondément. Son livre constitue à la fois une intéressante introduction à l'étude de l'écrivain et une première étape vers le rétablissement d'une perspective objective qui permette d'évaluer la place de Kraus dans les lettres allemandes.

Ceci dit, l'ouvrage de M. Kraft nous semble souffrir du même défaut fondamental qui caractérisait déjà en grande partie la communauté des admirateurs de l'écrivain. On pourrait dire que le vice fondamental des analyses de M. Kraft provient du fait qu'il est animé à la fois par trop d'admiration pour l'écrivain et par trop peu de respect pour le caractère spécifique de son œuvre. L'idéologie de M. Kraft semble en effet être une sorte de conception « social-démocratie » profondément imprégnée de respect et d'amour pour de très nombreuses œuvres poétiques et littéraires du début du xx^e^ siècle et aussi par une foi en la valeur d'un certain progrès authentique qu'il sépare bien entendu de la phraséologie progressiste.

Or, c'est là une position respectable sans doute, que nous approuvons même par certains côtés, mais qui est totalement différente de celle qui anime l'œuvre de Kraus.

Ce ne serait là d'ailleurs rien de grave si M. Kraft était conscient de cette différence et acceptait soit de la marquer dans son ouvrage, soit de s'effacer entièrement devant l'œuvre qu'il étudie. Malheureusement il n'en est rien, et M. Kraft admire beaucoup trop Kraus pour admettre sérieusement que celui-ci ait pu avoir une vision du monde aussi différente de la sienne, et, implicitement selon lui, aussi erronée. C'est pourquoi, malgré un choix, probablement involontaire, de citations dans un sens qui estompe ces différences, il lui arrive maintes fois d'interpréter les textes qu'il cite dans un sens absolument contraire à leur contenu explicite, et même de nous dire qu'il faut mettre en lumière l'envers de ce contenu pour trouver ce qu'il appelle la pensée « profonde » de Karl Kraus. Nous nous contenterons d'en donner quelques exemples.

Pages 21-22, s'appuyant sur un aphorisme de Kraus, « le progrès fait des porte-monnaie en peau humaine », et sur un poème où Kraus nous dit qu'il se sent révolutionnaire chaque fois qu'il se trouve en face des mensonges et des normes qui oppriment la vie et la nature, et réactionnaire en présence des phrases qui se servent de la liberté et du savoir-faire qui souille l'art. M. Werner Kraft nous dit que cette position est une négation du faux progrès pour ouvrir la voie au progrès authentique dont il n'est malheureusement pas question dans le texte de Kraus.

De même on sent que M. Kraft s'efforce de diminuer la divergence radicale qui opposait Kraus à Maximilien Harden, en s'appuyant sur une attitude de la jeunesse de Kraus où celui-ci n'avait pas encore élaboré son idéologie

ainsi que sur quelques textes écrits à l'occasion d'un attentat dont Harden avait été victime, textes qui d'ailleurs, tout en flétrissant l'attentat, maintiennent entière l'opposition entre les deux écrivains.

De même les dix pages consacrées à la politique et à la satire nous paraissent tout à fait insuffisantes, non seulement par la place anormalement réduite qu'elles accordent à ce sujet, et qui fausse entièrement l'image de celui qui, entre autres, a mené la grande campagne contre Schober, mais aussi parce que M. Kraft ne voit pas que, si Kraus s'est plus ou moins désintéressé de la politique en tant que technique de gouvernement, il a néanmoins, dans son domaine propre qui était celui de la culture, clairement vu les implications et les suppositions politiques de tous les phénomènes qu'il combattait. Kraus n'était sans doute pas un politicien, il serait cependant difficile d'en faire un écrivain apolitique.

Enfin, pour terminer par un exemple typique d'interprétation qui prête à confusion, mentionnons celui de la page 248 où, citant un poème de Kraus dans lequel celui-ci, imaginant une catastrophe cosmique qui exterminerait l'humanité, écrivait :

Ce sera un dimanche. Des dieux viennent à la fête...
Sans l'homme il y a de la joie.

M. Kraft commente : « L'unité de la pensée ne saurait être maintenue. C'est pourquoi ayons le courage d'arracher à l'ensemble la vision plus authentique de l'avenir, la vision authentique :

Ce sera un dimanche.

Cette phrase justifie l'espoir qu'il y aura un jour avec l'homme la joie qui serait stérile sans lui et qui fondera un monde nouveau, car c'est seulement cette joie que voulait Karl Kraus. »

Il nous semble que le contresens ne saurait être plus total.

1957.

A PROPOS DE « LA MAISON DE BERNARDA »

Disons-le d'emblée : nous ne sommes pas sûrs que la représentation du studio des Champs-Elysées corresponde *entièrement* à ce que Lorca a probablement voulu exprimer dans *La Maison de Bernarda,* dont certains éléments, importants et même *essentiels,* sont dans cette représentation relégués au second plan. En premier lieu, le village, les moissonneurs, Pépé le Romano lui-même, tout ce qui est si puissamment présent dans la pièce et qui fait des aspirations des filles de Bernarda et de la révolte d'Adèle une vague portée par le mouvement d'une vaste mer sociale et humaine, perd une partie de sa réalité dans une interprétation qui a concentré toute l'action sur la grandeur du personnage de Bernarda et sur l'*ordre* qu'elle impose à l'*intérieur* de sa maison.

De même, un personnage manifeste, moins important sans doute, mais qui a dans la pièce la même signification que Pépé et que les moissonneurs, celui de la mère de Bernarda, devenue folle et qui crie encore la vérité dans un monde qui ne la supporte pas, apparaît presque comme un corps étranger, l'interprétation resserrant l'intérêt sur la lutte de Bernarda contre les aspirations *implicitement* et *involontairement* anarchiques de ses filles (Adèle veut *vivre ;* c'est implicitement et non volontairement que par cela même elle s'oppose à l'ordre de Bernarda ; c'est une révoltée et non une révolutionnaire).

Mais s'il nous paraît que Tania Balachova a dans une certaine mesure modifié la perspective d'ensemble à laquelle Lorca tenait sans doute, nous pensons aussi qu'elle a mis en lumière — plus qu'on ne l'avait jamais

fait jusqu'ici — un aspect réel quoique moins explicite de la pièce et même de toute l'œuvre dramatique du poète, permettant ainsi au critique d'entrevoir la solution de problèmes que cette œuvre lui posait depuis des années.

Le plus important parmi ces problèmes est celui des *rapports entre l'élément tragique et l'élément lyrique* au sein même de l'œuvre. Les pièces de Lorca, notamment *Yerma, Noces de Sang* et surtout *La Maison de Bernarda Alba,* sont à la fois très proches de la tragédie (il est même difficile de voir clairement ce qui les sépare de celle-ci) et profondément imprégnées d'un lyrisme intense, fondement et source de cette atmosphère poétique qui les caractérise en tout premier lieu.

C'est là, nous semble-t-il, un phénomène assez rare, et peut-être unique dans la littérature universelle : la poésie lyrique est absente dans ce que nous avons appelé chez Racine les tragédies sans péripétie ni reconnaissance (*Andromaque, Britannicus, Bérénice*) et ne se trouve qu'en tant qu'élément secondaire et affaibli [1] dans certaines tragédies avec péripéties de Sophocle et de Shakespeare, et dans la *Phèdre* de Racine.

La coexistence des éléments lyriques et tragiques dans un théâtre aussi important que celui de Lorca pose ainsi un problème esthétique particulièrement ardu, problème à la solution duquel la contribution la plus importante nous semble encore se trouver dans la dernière page de l'ouvrage classique de Georg Lukács : *Métaphysique de la Tragédie.* Etant donné les difficultés extrêmes qu'il y a à se procurer ce texte paru en 1910, longtemps avant que Lorca ait atteint l'âge d'écrire, nous nous permettrons d'en citer intégralement ce passage :

« *L'aspiration la plus profonde de l'existence humaine constitue le fondement métaphysique de la tragédie ; l'aspiration de l'homme à la conscience authentique* (*Selbstheit*), *à faire du sens authentique de la vie une réalité quotidienne. La prise de conscience tragique, la tragédie, est la réalisation la plus parfaite — la seule réalisation vraiment parfaite — de cette aspiration. Mais toute réalisation d'une aspiration abolit celle-ci. La tragédie est née de l'aspiration à la vie authentique et c'est pourquoi sa forme doit*

1. Dans la perspective d'une esthétique génétique de l'expression théâtrale on pourrait parler d'une « survivance ». D'ailleurs, l'élément lyrique diminue et s'affaiblit même dans le théâtre de Lorca au fur et à mesure qu'il avance (des *Noces de Sang* à *Bernarda*) vers le drame proprement dit.

exclure toute expression d'une aspiration quelle qu'elle soit. A l'instant où la tragédie apparaît, la vie authentique est réalisée et l'état d'aspiration dépassé. C'est pourquoi la tragédie lyrique moderne devait être un échec. Elle voulait introduire dans la tragédie même l'a priori de tout tragique, faire du fondement une force agissante ; elle a rehaussé le lyrisme, mais pour n'obtenir qu'une brutalité intérieurement impuissante ; elle s'est arrêtée au seuil du tragique. Le caractère vague, incertain et tremblant de désirs de ses dialogues n'a qu'une valeur lyrique, totalement étrangère à l'univers tragique. Sa poésie n'est qu'une poétisation de la vie quotidienne qu'elle rend plus intense, certes, mais sans la transformer en existence tragique. Et non seulement la nature, mais aussi la direction de cette stylisation sont opposées au tragique ; sa psychologie accentue ce qu'il y a dans l'âme d'instantané et de passager, son éthique est celle de la compréhension et du pardon. Bel amollissement et abrutissement poétique de l'homme : on entend aujourd'hui partout récriminer contre la froideur et la dureté du dialogue des écrivains tragiques, alors que cette dureté et cette froideur n'expriment que le mépris des lâches enivrements dont les contempteurs de l'éthique tragique, trop lâches pour renier la tragédie elle-même, et ses défenseurs trop faibles pour la supporter dans toute sa majesté dépouillée, voudraient voiler le tragique. Aussi l'intellectualisation du dialogue, sa limitation à un reflet clair et conscient du plan essentiel de la destinée, n'est-elle nullement un appauvrissement ; elle est, au contraire, à ce niveau de l'existence, humainement authentique et intérieurement vraie. La simplification des hommes et des événements dans la tragédie n'est pas un signe de pauvreté, mais au contraire un signe de richesse concentrée, fondée sur l'essence même des choses ; n'y apparaissent que les hommes dont la rencontre est devenue pour eux-mêmes destinée, n'y est choisi et arraché à la vie dans son ensemble que l'événement précisément devenu destinée. C'est ainsi que la vérité de cet instant s'incarne et devient visible et que son expression hautement concentrée dans le dialogue n'est plus une intellectualisation appauvrissante, mais la maturité lyrique de la conscience tragique. Le tragique et le lyrique ne sont plus ici — et seulement ici — des principes opposés ; le lyrique est le sommet du tragique authentique [1]. »

1. Cette traduction n'est pas une traduction littérale mais libre.

Ce fragment, extrait d'un des principaux textes philosophiques du XX^e^ siècle, risque de présenter quelques difficultés au lecteur peu familiarisé avec sa terminologie. Lukács, analysant la tragédie que nous avons appelée ailleurs « sans péripétie ni reconnaissance », c'est-à-dire précisément la tragédie du type *Andromaque, Britannicus* et *Bérénice,* essaye de montrer qu'elle est née de la prise de conscience par le héros du caractère sans issue et inéluctable d'une situation tragique. Or, la situation n'est vraiment telle que par rapport aux exigences à la fois contradictoires et absolues qu'elle présente pour le héros. Ces exigences prennent sans doute au niveau tragique un caractère *entièrement* conscient et intellectualisé, elles ne s'expriment plus en termes de désirs, d'aspirations, mais uniquement en termes de *choix* et d'*action ;* mais pour que les valeurs prennent ce caractère d'*exigences absolues et inéluctables,* elles doivent être tout d'abord réellement et intégralement vécues par le héros. A l'instant de la conversion de la prise de conscience, leur caractère vague, non intellectualisé, purement vécu et senti, disparaît sans doute, comme le dit Lukács, pour être intégré dans l'univers atemporel, fait de clarté absolue et d'univocité, qu'est l'univers de la tragédie. Mais, pour que la conversion tragique, la prise de conscience, se produise, il est nécessaire qu'auparavant le caractère poétique incertain de ces aspirations ait existé, et cela dans le sens le plus réel et le moins romantique, sans quoi elles n'auraient jamais pu aboutir à la tragédie.

Or le poète peut créer un univers cohérent à chacun des deux niveaux que nous venons de mentionner, celui du choix réfléchi, de la prise de conscience rigoureuse, d'où naît la tragédie proprement dite sous ses différentes formes, et celui des valeurs senties, des aspirations qui le précèdent immédiatement, d'où sont issues, nous semble-t-il, les quatre grandes pièces de Lorca. C'est ce moment que Lukács décrit avec précision, vingt-cinq ou trente ans avant que Lorca ait écrit ses pièces, mais sans penser encore que l'on puisse lui trouver une expression dramatique. Aussi Lukács n'envisage-t-il — sur le théâtre — qu'un pseudo-lyrisme romantique recouvrant le prosaïsme de la vie quotidienne d'un vêtement faussement poétique mais bien incapable de le dépasser dans le tragique.

En réalité, le théâtre de Lorca nous paraît être la preuve que ce sommet du désir, de l'aspiration, de la révolte, ou,

comme le dit Lukács, l'a priori, le fondement de la tragédie peut constituer l'univers même, la force active d'un théâtre qui, sans être lui-même tragique dans le sens rigoureux du mot, est néanmoins très près de la tragédie.

Un tel théâtre suppose l'existence d'une *situation tragique* dont cependant les héros ne doivent jamais avoir une conscience claire. Car la prise de conscience, la conversion, créerait alors un univers qui intégrerait et supprimerait à la fois l'expression lyrique.

François Nourissier a remarqué dans son étude sur Lorca [1] que les quatre grandes pièces du poète ont pour sujet commun le conflit entre l'ordre et la vie sous toutes ses formes, notamment l'amour et l'enfantement, que Lorca est essentiellement le dramaturge de la révolte de la vie contre l'ordre stérile et appauvrissant, révolte qui chez lui mène toujours à la défaite et à la mort ; enfin, que si, dans toute son œuvre, la mort est le prix de la révolte, « la colère du poète n'acceptait pas cette fatalité » : « cette fatalité propre à son peuple, Lorca ne pouvait pas refuser de l'assumer, il la contenait. Au moins pouvait-il refuser de l'*accepter* ».

Ces analyses nous paraissent dans l'ensemble justes à une seule réserve près.

La réponse de Nourissier à la première question qui se pose lorsqu'on aborde le théâtre de Lorca : pourquoi donc la révolte mène-t-elle toujours nécessairement à la défaite et à la mort ? nous paraît insuffisante. Ne nous dit-il pas, en effet, que Lorca, tout en refusant l'ordre, a dû assumer la fatalité de l'Espagne ? Et cela ne signifie-t-il pas que les choses étaient ainsi dans le monde où vivait Lorca ? Malgré l'importance que nous accordons nous-mêmes aux explications historico-sociologiques, celle-ci nous semble par trop extérieure. Car s'il est vrai qu'il y a toujours action de la vie sociale sur l'œuvre littéraire, cette action s'exerce — surtout dans le cas des œuvres importantes et esthétiquement valables — à travers un ensemble de médiations *esthétiques* dont Nourissier nous semble avoir fait trop bon marché.

En bref : si l'idée que la révolte de la vie mène toujours à la défaite et à la mort est l'expression dans le théâtre de Lorca de certaines réalités fondamentales de la vie espagnole, cette idée a dû néanmoins, pour avoir effet de pénétration, trouver un fondement et une justification dans

1. *Lorca*, L'Arche, Collection « Les grands dramaturges ».

l'univers même de *ce* théâtre que le poète a imaginé. Sans quoi, la défaite de Leonard, de Yerma, de Rosita et d'Adèle serait de simples faits divers, des accidents d'un combat qui continue et qui pourrait un jour finir d'une manière tout à fait différente.

Nourissier n'a-t-il pas laissé échapper ici un élément *implicite* du théâtre de Lorca que l'interprétation de Mme Balachova a par contre puissamment mis en lumière ? à savoir que malgré l'amour évident et manifeste du poète pour la vie, la fécondité, la révolte (forces dont la représentation du studio des Champs-Elysées estompe peut-être un peu trop la réalité et l'enracinement), il y a aussi dans son théâtre une grandeur et, par cela même, une *justification* égale de l'ordre, de la stérilité et de la mort.

Certes, la *situation* est tragique parce que constituée par le conflit entre deux forces et deux exigences également valables et justifiées, également enracinées dans l'univers de la pièce, mais la pièce elle-même n'est pas une tragédie dans la mesure où les personnages qui incarnent la révolte — et probablement le poète lui-même — ne prennent pas clairement conscience du caractère univoque de la situation. Aussi s'expriment-ils sous la forme poétique et lyrique de l'aspiration, du rêve et du désir.

En mettant l'accent sur la valeur et la grandeur humaine de l'ordre — ou plus simplement sur la grandeur, l'intelligence et la présence scénique de Bernarda —, Mme Balachova a ainsi dégagé une des forces constitutives de l'univers de la pièce à première vue peu manifeste. Cela est à mettre à son crédit.

1957.

III

CHRONIQUES

GEORG LUKACS : L'ESSAYISTE

Georg Lukács, que sa visite à Paris et sa polémique avec Jean-Paul Sartre ont fait connaître en France au public cultivé, est certainement une des figures les plus intéressantes et les plus marquantes de la vie intellectuelle européenne des quarante dernières années.

Les cadres d'un article ne permettent, bien entendu, même pas d'esquisser l'ensemble de son œuvre et de son évolution. Il faudrait, pour cela, la totalité d'un volume.

Nous nous contenterons donc de mentionner ici quelques-unes de ses idées relatives au problème des Formes [1]. Soulignons cependant que ce n'est là qu'un aspect de son œuvre qui est loin d'en épuiser la richesse.

I

Le premier ouvrage de Lukács accessible à l'Europe occidentale [2] est un volume d'essais intitulé : *L'Ame et les Formes*, paru en 1910, à Berlin. Ce volume nous semble marquer une étape importante pour la naissance de la philosophie existentialiste moderne. Et cela bien que Lukács n'ait jamais été lui-même « existentialiste » dans le sens qu'un Heidegger, un Jaspers ou un Sartre feront donner plus tard à ce mot, et que, dans l'ouvrage dont nous parlons, sa position soit essentiellement kantienne.

Lukács n'a jamais, ni en 1910, ni plus tard, admis les

1. Pour éviter tout malentendu nous tenons à mentionner que Georg Lukács renie aujourd'hui les ouvrages que nous analysons dans cette étude.
2. Il avait déjà publié auparavant en hongrois un ouvrage sur l'*Histoire du Drame moderne*.

réponses que Kierkegaard, ou Heidegger, Jaspers ou Sartre donneront aux problèmes philosophiques. Il n'a jamais accepté ni la résignation, ni le désespoir, ni l'individualisme. L'élément commun qui, à travers toutes ses variations, domine son œuvre de 1910 à 1925 et fait de lui un continuateur authentique de la philosophie classique, *c'est la recherche d'absolu comme seule signification de la vie humaine,* ce qu'en le reniant aujourd'hui il appelle « l'Apocalypse ».

Pourquoi alors mettre son nom en relation avec une philosophie qui affirme et *accepte* l'impossibilité pour l'homme individuel d'atteindre toute transcendance ?

Dans l'histoire de la philosophie, ce ne sont pas les réponses, seules, qui comptent, ce ne sont même pas elles qui comptent en premier lieu : l'essentiel, c'est la manière de poser les problèmes. Toute époque représentative, dans l'histoire de la pensée, commence par le fait que certains problèmes philosophiques sont à nouveau ressentis comme urgents et vivants pour la vie des hommes.

Le mérite réel, l'attrait de la philosophie « existentialiste » ne consistaient pas seulement dans les doctrines positives qu'elle apportait. A une époque où l'évolution de la réalité s'était à tel point éloignée de la pensée classique de Descartes, Kant et Hegel que celle-ci semblait avoir perdu tout caractère humain et concret, où les philosophies de ces penseurs étaient devenues, sous la plume des professeurs du XIX^e^ siècle, des doctrines purement académiques, l'existentialisme, par le fait qu'il exprimait réellement la pensée d'une classe *réelle* bien qu'en déclin, était beaucoup plus près de la vie et semblait revenir aux problèmes concrets des hommes vivants. Dans ce sens, *L'Ame et les Formes* de Georg Lukács constitue une étape importante dans la pensée européenne car, en pleine prédominance du néokantisme universitaire, Lukács revient aux problèmes authentiques de Kant et, ce qui est plus important, leur donne déjà tout le contenu vivant qui fera, par la suite, l'attrait de la philosophie existentialiste.

Dans *L'Ame et les Formes,* Lukács est dominé par le problème de la vie authentique opposée à la vie concrète et quotidienne et par celui de la limite, de la mort et de sa signification pour la vie de l'homme. Sentant, d'ailleurs, que si ses réponses le rattachaient à Kant, sa manière de poser les problèmes le ramenait dans une proximité dangereuse de Kierkegaard, Lukács consacre à celui-ci, dès 1910, un des plus importants essais de l'ouvrage. Il va de

soi que cet essai tend plutôt à délimiter qu'à accentuer les éléments communs.

Ce qui nous intéresse cependant ici, c'est, évidemment, l'esthétique de Lukács qui, à cette époque, se rattache à l'esthétique classique. Le titre même de l'ouvrage l'indique : *L'Ame et les Formes*. Pour Lukács, les formes littéraires sont l'expression de certains contenus psychiques et la tâche principale de l'essayiste et même du critique tout court est de rattacher chaque forme au contenu psychique qui lui correspond, et, inversement, tout contenu psychique à la forme qui, seule, peut l'exprimer d'une manière exhaussive. Quant à l'écrivain choisi pour chacune de ces études, ce n'est, évidemment, qu'une occasion pour une analyse qui, le plus souvent, le dépasse. C'est la raison pour laquelle, par une modestie ironique dont il parle une fois lui-même, Lukács choisit souvent des exemples très peu représentatifs. L'Essai sur la Tragédie, par exemple, qui contient une des meilleures analyses de l'œuvre de Racine, est consacré à un écrivain obscur et de second ordre, à Paul Ernst ; celui sur l'art pour l'art et la prose réaliste bourgeoise, à Théodor Storm, etc.

Les principaux Essais nous semblent être ceux sur l'Essai même, sur l'Art pour l'Art, sur la Poésie romantique, sur Kierkegaard et sur la Tragédie. Nous nous contenterons d'analyser ici le premier et le dernier, ne serait-ce que pour l'importance « existentielle » qu'ils ont, à cette époque, pour Lukács lui-même.

L'Essai sur l'Essai constitue l'introduction du livre et explique au lecteur ce qu'est, pour Lukács son propre ouvrage. Il parle de la différence entre deux types d'expression : « Le poète et le platonicien [1]. » Cette « dualité sépare aussi les formes d'expression. Ici, l'opposition est celle de l'image et de la signification. L'un crée des images, l'autre pose des significations ; pour l'un, il n'y a que des choses, pour l'autre, seulement leurs rapports, seulement des concepts et des valeurs. La poésie ne connaît rien qui soit au delà des choses ; pour elle, chaque chose est sérieuse, unique et incomparable. C'est pourquoi elle ne connaît pas non plus de problèmes. On ne pose pas des problèmes aux choses mais seulement à leurs relations, car ici — comme dans les contes — chaque problème devient une chose semblable à celle qui l'a éveillée à l'existence. Le héraut est au croisement des chemins ou au milieu du combat, mais

1. En réalité, la distinction est entre le poète, d'une part, et le platonicien, le mystique et l'essayiste, de l'autre.

le croisement des chemins et le combat ne sont pas des destinées devant lesquelles il y a des problèmes et des réponses ; ce sont simplement et littéralement des combats et des croisements de chemins. Et le héraut souffle dans son cor enchanté. Et le miracle attendu apparaît : une chose qui ordonne à nouveau les choses. Dans l'Essai authentique et profond, cependant, il n'y a ni vues de choses, ni images, seulement la transparence, quelque chose qu'aucune image ne saurait exprimer ».

Ainsi, avec le philosophe et le mystique, et *à l'encontre du poète*, l'essayiste se détourne des images et reste sur le plan des idées. Mais, entre le philosophe et l'essayiste, la différence est encore essentielle. Le philosophe et le mystique ont des réponses, l'essayiste n'a que des questions : « il y a des vécus (Erlebnisse) qu'aucun geste ne saurait exprimer et qui cherchent pourtant une expression ; tu sais déjà à quoi je pense et de quelle sorte ils sont. C'est l'intellectualité, le concept comme réalité affective et immédiate, comme principe spontané d'existence, la vision du monde dans sa pureté radicale comme événement psychique, comme force motrice de la vie, la question posée d'une manière immédiate : Qu'est-ce que l'homme, la vie et la destinée ? Mais la question seulement, car, ici, la réponse n'apporte pas de « solution » comme la science ou, à des hauteurs plus pures, la philosophie ».

Et parce que l'Essai apporte plutôt des questions que des réponses, une manière de sentir la vie et ses problèmes qu'une doctrine à propager, il a encore besoin du contact avec les choses pour poser les problèmes, non pas d'une manière abstraite et autonome comme les philosophes mais à l'occasion d'une réalité concrète. Et, bien entendu, cette réalité doit être l'expression aussi parfaite que possible d'une réalité psychique, doit être une « forme ».

C'est pourquoi les Essais parlent plus souvent d'une œuvre d'art que de la vie réelle. Il est plus facile de poser les problèmes de la destinée, de l'amour et du devoir à propos de Phèdre ou de Bérénice qu'à propos de Pierre ou de Paul. Les grands essayistes, cependant, Montaigne, Platon, sont ceux qui peuvent poser ces problèmes à propos de la vie réelle et n'ont pas besoin de ces formes déjà épurées que sont les œuvres d'art.

« C'est pourquoi les Essais parlent des formes. L'essayiste est celui qui, dans les formes, dégage la destinée, qui vit le contenu psychique qu'expriment, d'une

manière indirecte et inconsciente, les formes. » « Tout Essai écrit, en lettres d'or, à côté de son titre : A l'occasion de... »

A partir de cette analyse qu'on pourrait résumer en disant que l'Essai est une forme qui pose sur le plan conceptuel, à l'occasion d'une autre forme concrète, les derniers problèmes de la philosophie et de la vie, Lukács dégage, tour à tour, les différents caractères de l'Essai en tant que forme littéraire (parmi lesquels l'auto-ironie retenue que nous avons déjà mentionnée).

Le volume contient toute une série d'Essais sur Rudolf Kassner et les rapports du platonisme et de la poésie ; Sören Kierkegaard — la forme qui se brise devant la vie ; Novalis et la poésie romantique ; Theodor Storm — l'art pour l'art et la bourgeoisie ; Stéfan George — la nouvelle solitude et son lyrisme ; Charles-Louis Philippe — l'aspiration et la forme. Dans chacun d'eux, il s'agit d'établir le rapport entre une forme littéraire et un certain contenu psychique, une certaine manière de voir et de sentir la vie et l'univers. En le faisant, Lukács formule cependant partout, d'une manière le plus souvent cachée et à peine visible, ses réserves ; devant ces contenus psychiques, il indique en traits légers et retenus ce qui, en eux, lui semble insuffisant et morbide. De ces critiques réservées et nuancées, qui s'ajoutent l'une à l'autre, se dégage lentement la position propre de Lukács qu'il développe enfin dans le dernier et le plus important Essai de l'ouvrage : Paul Ernst — la métaphysique de la tragédie.

Cet essai contient d'abord une critique véhémente de la vie empirique quotidienne, de la vie inauthentique pour employer un langage consacré ultérieurement par Heidegger. A celle-ci Lukács oppose *la* vie qui est nécessairement tragique parce que l'homme ne peut pas réaliser l'absolu et que la seule grandeur qui lui reste accessible réside dans la conscience de cette limite et dans la solitude radicale qu'elle entraîne.

« La vie est une anarchie de clair-obscur ; rien ne s'y réalise jamais entièrement et rien n'avance jusqu'à ses dernières possibilités, des voix nouvelles se mêlent toujours, apportant la confusion au chœur de celles qui résonnaient déjà. Tout s'interpénètre sans pudeur en un mélange impur, tout est détruit et brisé, rien ne fleurit jamais jusqu'à la vie réelle... La vie est la plus irréelle et la moins vivante de toutes les formes d'existence. On ne peut la décrire que par des négations, à peu près ainsi :

il arrive toujours quelque chose qui trouble et gêne. »

« La vie authentique est toujours irréelle, toujours impossible pour la vie empirique. Quelque chose s'allume, apparaît comme un éclair sur les chemins banaux... le hasard, le grand instant, le miracle... »

« Dans la vie, l'homme n'apprend jamais où aboutissent ces courants ; là où rien ne se réalise, tout reste possible. Mais le miracle, c'est la réalisation. » « Le miracle est ce qui détermine et est déterminé. Il pénètre d'une manière imprévisible dans la vie, par hasard et sans relations avec le reste et transforme implacablement l'ensemble en un compte clair et univoque. » Or, la tragédie « est un jeu, un jeu de l'homme et de sa destinée, un jeu dont Dieu est le spectateur ». Et « devant un Dieu, le miracle seul est réel ». C'est pourquoi dans la vie tragique « il n'y a plus ni relativité, ni passages, ni nuances. Le regard de Dieu enlève aux événements ce qu'ils ont de temporel et de spatial. Devant lui, il n'y a plus de différence entre l'apparence et l'essence, entre le phénomène et l'idée, entre l'événement et la destinée ».

Ce miracle peut se produire en n'importe quelle occasion. Mais « trop étrangers l'un à l'autre pour être hostiles, ils se tiennent l'un en face de l'autre : le dévoilant et le dévoilé, l'occasion et la révélation. Car ce qui se révèle est étranger à l'occasion qui l'a produit, il est plus élevé et vient d'un autre monde. L'âme, devenue elle-même, mesure avec des yeux étrangers toute son existence antérieure ».

L'attente, l'espoir de ce miracle apparaissent à Lukács comme le seul sens de la vie. « Ce vécu (Erlebniss) est caché dans chaque événement de la vie comme abîme menaçant, comme porte menant à la salle du juge ; il est le rapport avec l'idée dont l'événement n'est que le phénomène, même la simple possibilité d'imaginer un tel rapport au milieu des hasards confus de la vie réelle. Et la foi affirme ce rapport et transforme sa possibilité à jamais improuvable en fondement *a priori* de l'existence. »

« La sagesse du miracle tragique est la sagesse des limites. Le miracle est toujours clarté, mais toute clarté sépare et indique deux directions dans le monde. Toute fin est en même temps une arrivée et un arrêt... Tout point le plus élevé un sommet et une frontière, le point de rencontre entre la mort et la vie. La vie tragique est la plus exclusivement terrestre de toutes les vies. C'est pourquoi ses limites se confondent toujours avec la mort. La vie

réelle n'atteint jamais cette limite et ne connaît la mort que comme quelque chose de terrible, de dépourvu de signification, qui coupe brusquement son cours. Le mystique dépasse cette limite et par cela même enlève à la mort toute valeur pour la réalité. Pour la tragédie, par contre, la mort — la limite en soi — constitue une réalité toujours immanente... Le fait de vivre cette limite constitue l'éveil de l'âme à la conscience, à la conscience de soi : elle est parce qu'elle est limitée et seulement dans la mesure où et parce qu'elle est limitée. »

Ajoutons qu'à cette grandeur tragique, lourde de vérité, de conscience et d'action, Lukács oppose, point par point, Kierkegaard, la forme brisée devant la vie qu'elle ne peut ni transformer, ni maîtriser. Le tragique atteint la vérité la plus absolue et sans réserve aucune. Kierkegaard, tout en recherchant sincèrement l'honnêteté, crée et valorise le mensonge. C'est le comédien qui, amoureux de Régine Olsen, joue la comédie de l'indifférence ; le dernier effort d'une aspiration brisée qui, incapable d'atteindre « le miracle déterminé et déterminant », dissimule sa faiblesse en remplaçant l'action par le geste. L'Essai de Lukács sur Kierkegaard commence par ces mots : « La valeur d'un geste pour la vie. » Il voit en Kierkegaard celui qui, au lieu de créer, par l'acte, le miracle qui transforme la vie empirique en vie réelle, essaie, par un geste, de réunir les deux sans renoncer à la première. Cela ne peut mener qu'à une auto-illusion, à une inconscience qui est le contraire même de la grandeur tragique [1].

II

L'Ame et les Formes, publié en 1910, en plein essor de la « sécurité » bourgeoise, reflétait déjà ce qu'il y avait de profondément effrité, ébranlé, derrière cette façade en apparence intacte. Il annonçait la catastrophe qui se préparait et approchait à pas de géant.

En 1914, la « sécurité » s'est effondrée. La guerre a, pour parler comme Lukács, révélé l'arrière-monde barbare qui supportait cette civilisation. Pour les intellectuels qui ne se laissaient pas entraîner par le courant chauvin et

1. Il va de soi que nous dégageons ici des réserves et des critiques à peine esquissées dans un essai, qui tente surtout de comprendre les « vécus » de Kierkegaard et la manière dont ils se sont exprimés dans la vie et l'œuvre de celui-ci. Mais pour comprendre les « vécus » de Lukács ces réserves importent plus que le reste de l'essai.

n'étaient pas non plus guidés par une idéologie révolutionnaire précise, le grand danger et la grande tentation étaient le nihilisme et le désespoir. Bientôt, en Allemagne surtout, ils deviendront les idéologies dominantes de l'après-guerre. C'est pendant cette guerre de 1914-1918 que Lukács écrit *Théorie du Roman* publiée seulement en 1920 lorsque son auteur aura, depuis quelque temps déjà, dépassé ses positions.

Bien que d'inspiration hégélienne cet ouvrage apparaît à prime abord comme une application des mêmes principes à deux nouveaux domaines. Mais nous savons déjà que, pour un essayiste, le choix des sujets qui ne sont que des « occasions » n'est jamais dû au hasard.

En lisant la *Théorie du Roman*, nous nous apercevons brusquement que dans *L'Ame et les Formes*, Lukács avait laissé de côté les formes épiques. Et nous comprenons aussi les raisons de cette omission. Quel que soit le jugement négatif sur la réalité, son refus dans les détails et dans sa forme actuelle, la littérature épique implique toujours un élément positif dans la relation du sujet avec l'ensemble de l'univers.

L'Ame et les Formes avaient discuté surtout les formes qui permettent à l'homme de nier la réalité par l'évasion, le refuge dans l'art, par le geste, par le refus tragique. En abordant les formes épiques, Lukács se tourne vers les attitudes qui disent *oui* à la communauté humaine, même s'il souligne sans réserve le caractère barbare et négatif qu'elle prend dans la réalité actuelle.

Cela indique la place de l'ouvrage dans l'évolution intellectuelle de Georg Lukács. En 1910, en pleine sécurité apparente, il avait senti et exprimé le vide, l'insuffisance de cette sécurité, en faisant de la *conscience* la valeur suprême et annonçant les failles, la catastrophe qu'il sentait déjà se dessiner. Entre 1914 et 1917, au summum de la catastrophe apparente, il affirme la valeur de la *recherche* et de l'*espoir*, mais aussi, comme il le croit encore à cette époque, le caractère nécessairement illusoire de cet espoir qui ne peut subsister qu'aux dépens de la conscience.

Du point de vue esthétique, cet essai étudie les deux grandes formes épiques : l'épopée et le roman, et comme forme transitoire entre elles la *Divine Comédie* de Dante.

L'étude de l'épopée est la plus faible des analyses esthétiques que contient l'œuvre pré-marxiste de Lukács et cela s'explique d'ailleurs aisément. Sans avoir jamais vécu la réalité psychique qu'elle exprime, Lukács fait de l'épopée

un idéal qu'il approuve sans réserves. C'est, à cette époque, l'unique fois où Lukács aborde, dans ses analyses, une forme avec laquelle il n'a aucune relation *immédiatement vécue*, ni positive comme avec la tragédie et le roman, ni négative comme avec la poésie romantique, le geste kierkegaardien. L'épopée est, pour lui, une sorte d'arrière-plan accentuant les contrastes, un idéal, l'absolu rejeté dans le passé. Or, cela ne suffit pas pour une analyse exhaussive et valable d'une forme littéraire et c'est pourquoi la sienne, malgré la justesse de l'ensemble, garde un accent général et abstrait.

Il reproche à juste tire à Winkelmann et à Nietzsche de projeter leurs propres aspirations dans l'image qu'ils se font de l'art grec et de la littérature grecque (ce qui n'empêche pas Lukács de faire exactement la même chose). L'épopée est, pour Lukács, la forme qui exprime l'adéquation absolue et parfaite entre l'homme, d'une part, la communauté et l'univers de l'autre. C'est l'art d'une époque idéale où « la passion n'est que le chemin prescrit par la raison pour arriver à la réalisation intégrale de soi-même, ou même dans la folie parle par des signes énigmatiques mais qu'on peut dévoiler une force transcendante condamnée par ailleurs au silence. En ces temps il n'y a pas encore d'intériorité car il n'y a pas encore d'extérieur, d'autre pour l'âme. En partant à la recherche d'aventures, et en les vivant, celle-ci continue d'ignorer le tourment réel de la recherche et le danger réel de la trouvaille : cette âme ne se met jamais elle-même en jeu. Elle ne sait pas encore qu'elle peut se perdre et ne pense jamais qu'elle doit se chercher. Ceci est l'époque de l'épopée ». « Lorsque l'âme ne connaît pas encore d'abîme en elle-même qui pourrait l'attirer à sauter dans le précipice ou la pousser vers des hauteurs sans chemin, lorsque la divinité qui administre l'univers et distribue les dons inconnus et injustes de la destinée se tient devant l'homme, incomprise mais connue et proche comme le père pour les petits enfants, toute action n'est qu'un habit seyant pour l'âme. Existence et destinée, aventure et perfection, vie et sens sont alors des concepts identiques. Car la question, dont la réponse artistique et créatrice est l'épopée, est : comment est-ce que la vie peut devenir essentielle ? Et le caractère inaccessible d'Homère — et dans un sens strict ses poèmes seuls sont des épopées — vient de ce qu'il avait trouvé la réponse avant que l'évolution de l'esprit ait fait résonner dans l'histoire la question. »

« Si l'on veut, on approche ici du secret de la Grèce.. Le Grec ne connaît que des réponses mais pas de questions, seulement des solutions (bien que souvent énigmatiques) mais pas d'énigmes, seulement des formes mais pas de chaos. »

Au monde de l'épopée s'oppose, avec la transition du Moyen-Age et de la *Divine Comédie*, le monde moderne, le monde de la rupture entre l'homme et l'univers social et cosmique, le monde du roman. « De telles limites enferment nécessairement un monde arrondi. Même si au-delà du cercle tracé par les images étoilées de la signification actuelle, autour de l'univers vécu et formé, on sent l'existence de forces menaçantes et incompréhensibles, celles-ci ne peuvent pas supprimer la présence de la signification ; elles peuvent détruire la vie mais jamais embrouiller l'existence ; elles peuvent jeter des ombres noires sur l'univers des formes mais elles aussi seront incorporées comme des contrastes accentués d'une manière plus aiguë. Le cercle dans lequel se déroule la vie métaphysique des Grecs est plus petit que le nôtre. C'est pourquoi nous ne pouvons jamais l'imaginer de l'intérieur ; formulé d'une manière encore plus précise, le cercle dont la fermeture constitue l'essence transcendantale de leur vie a éclaté pour nous ; nous ne pouvons plus respirer dans un monde fermé. Nous avons inventé la productivité de l'esprit ; c'est pourquoi les Archétypes ont perdu, pour nous, à jamais, leur évidence naturelle et notre pensée ne peut plus avancer que sur le chemin infini d'une approximation jamais surmontée. Nous avons inventé la création. C'est pourquoi tout ce qui sort de nos mains fatiguées et désespérées manque toujours de la perfection dernière. Nous avons trouvé en nous seuls la substance véritable. Et c'est pourquoi nous avons dû mettre entre la connaissance et l'action, entre l'âme et ses créations, entre le moi et le monde, des abîmes insurmontables et laisser s'éparpiller la substance au-delà de l'abîme de la réflexivité : c'est pourquoi notre essence est devenue pour nous un postulat et a fait naître entre nous et nous-mêmes un abîme plus profond, plus menaçant et plus dangereux. Notre univers est devenu dans chacun de ses coins infiniment plus grand et plus riche en dons et en dangers que l'univers des Grecs. Mais cette richesse enlève le sens positif qui portait la vie : la totalité. Car la totalité, comme *a priori* formateur de tout phénomène individuel, signifie que quelque chose de fermé peut être parfait parce qu'il

contient tout, parce qu'il n'exclut rien et n'indique en rien quelque chose de supérieur ; parfait parce que tout en lui mûrit à une perfection propre et s'insère dans les liens lorsqu'il l'atteint. La totalité de l'existence est facile là où tout est déjà homogène avant d'être incorporé par les formes ; où les formes ne sont pas une contrainte mais une prise de conscience, le simple fait d'amener à la surface ce qui dormait déjà à l'intérieur du contenu comme aspiration confuse, où le savoir est vertu, et la vertu, bonheur, où la beauté rend visible la signification de l'univers. »

Le Moyen-Age avait encore réalisé une totalité en réunissant les morceaux épars et individualisés de l'univers dans un ensemble fermé par la transcendance céleste. Il l'a fait « pour la première mais aussi pour la dernière fois. Après que cette unité ait été brisée, il n'y a plus eu de totalité spontanée de l'existence. Les sources dont les eaux avaient morcelé l'ancienne unité sont taries mais leurs lits, désespérément desséchés, ont à jamais déchiqueté le visage de l'univers ».

Dans ce monde apparaît la manière de sentir et de vivre qui s'exprime littérairement dans le roman. « L'individu épique naît de ce caractère étranger par rapport au monde ambiant. Tant que le monde est intérieurement homogène, les hommes ne se distinguent pas qualitativement les uns des autres ; il y a bien des héros et des canailles, des gens pieux et des criminels, mais le plus grand des héros ne dépasse que de la hauteur d'une tête la foule de ses semblables. Et les mots dignes des plus sages sont entendus même par les plus fous. » Ainsi le fondement qui détermine la forme du roman s'objective comme psychologie des héros romanesques : « ce sont des êtres qui cherchent » mais c'est une recherche condamnée d'avance, une recherche pour laquelle « ni les fins, ni les chemins ne peuvent être donnés d'une manière immédiate, ou tout au moins le fait qu'ils sont psychologiquement donnés d'une manière immédiate ne constitue pas la connaissance d'une relation ou d'une nécessité éthique réellement existante, mais n'est qu'une simple réalité psychique à laquelle ne doit pas nécessairement correspondre quelque chose dans l'univers des objets ou dans celui des normes. Autrement dit, cela peut être du crime ou de la folie ».

On voit ce qui sépare le héros romanesque du héros tragique. La grandeur de ce dernier réside dans sa conscience claire. La vie du premier est nécessairement constituée par

une recherche obscure et confuse qui manque de clarté ; à la limite, c'est un fou ou un criminel « car le crime et la folie sont des objectivations de l'absence transcendantale de patrie ; de l'absence de patrie d'une action dans l'ordre humain des relations sociales et de l'absence de patrie d'une âme dans l'ordre normatif d'un système supra-individuel de valeurs ». Le monde dans lequel vit le héros romanesque est étranger et indifférent. « Là où il n'y a pas de but immédiatement donné, les institutions que l'âme trouve dans son humanisation comme champ et infrastructure de son action parmi les hommes perdent leurs racines évidentes dans des nécessités supra-individuelles et normatives ; elles deviennent quelque chose de simplement existant, puissant peut-être, pourri peut-être, mais elles n'ont plus la consécration de l'absolu et elles ne sont pas non plus des contenants naturels pour l'intériorité débordante de l'âme. Elles constituent le monde des conventions. »

Le roman qui est l'histoire d'une recherche dans ce monde est ainsi une biographie ou une chronique sociale. « La forme extérieure du roman est essentiellement biographique. Son oscillation entre un système de concepts qui échappe toujours à la vie et un complexe vital qui ne peut jamais arriver au repos d'une perfection immanente ne peut s'exprimer objectivement que dans l'organicité voulue de la biographie. » « La forme biographique amène à l'équilibre et au repos l'aspiration inaccessible et sentimentale aussi bien vers une unité immédiate de la vie que vers l'architecture fermée du système. Car le personnage de cette biographie n'est significatif que par ses relations avec le monde d'idéaux qui s'élèvent au-dessus de lui mais celui-ci ne se réalise que par sa vie dans cet individu et par l'action de cette vie. Ainsi naît, dans la forme biographique, l'équilibre entre les deux sphères vitales non réalisées et irréalisables dans leur isolement, ainsi naît une vie nouvelle et propre, paradoxalement achevée et immanente : la vie de l'individu problématique. »

« L'univers contingent et l'individu problématique sont des réalités qui se conditionnent mutuellement. »

C'est à cette époque que la pensée de Lukács semble s'approcher le plus de la résignation.

« Le roman est la forme de la virilité mûre ; cela signifie que le caractère fermé de son univers est, objectivement, quelque chose d'imparfait et, subjectivement, une résignation. » Le roman « représente, en tant que forme, un écrit

libre, flottant, mais flottant avec la sécurité du devenir et de l'être, l'idée de devenir devient un état et s'élève ainsi à l'être normatif du devenir ». « Le chemin est commencé, le voyage est fini. »

Il y a cependant, dans cet essai, une dialectique, des accents qui, mis tour à tour sur l'impossibilité objective d'aboutissement et la recherche en tant qu'espoir d'arriver à l'idéal, font sentir d'une manière indiscutable au lecteur que nous sommes devant un ouvrage de transition et qu'au fond Lukács n'a jamais admis définitivement la résignation et n'a jamais abandonné l'espoir du héros romanesque.

C'est pourquoi un grand nombre de passages insistent sur l'espoir d'arriver, à travers cette recherche, ne serait-ce qu'à une réalisation à peu près adéquate de soi-même : « le processus dans lequel nous avons vu la forme intérieure du roman, c'est la marche de l'individu problématique à soi-même, la marche à partir de l'existence trouble dans une réalité simplement existante en soi, hétérogène et dépourvue de sens pour l'individu, vers la conscience claire de soi. Même après l'atteinte de cette connaissance claire de soi, l'idéal trouvé éclaire l'immanence comme signification de la vie mais la rupture entre l'être et le devoir, ce qui est et ce qui doit être n'est pas surmontée et ne peut pas être supprimée non plus dans la sphère où tout cela se déroule, dans la sphère vitale du roman. On ne peut atteindre qu'un maximum d'approximation, le fait que l'homme soit profondément et intensivement éclairé par la signification de l'avenir ». « Le roman est la forme de l'aventure, de la valeur propre de l'intériorité ; son contenu est l'histoire de l'âme qui part pour apprendre à se connaître, qui cherche les aventures pour s'éprouver en elles et, en affirmant devant elles sa valeur, trouver sa propre essence. »

1950.

PROPOS DIALECTIQUES

La pensée marxiste traverse depuis environ trente ans une crise exceptionnellement profonde. C'est là un secret de polichinelle que chacun reconnaît et déplore en privé et que quelques-uns, tels Sartre répondant à Hervé, et Lefebvre dans un récent article, ont abordé publiquement avec toute la vigueur souhaitable.

Dans la mesure même, cependant, où la prise de conscience généralisée de l'existence d'une crise constitue une première étape indispensable vers son dépassement, il est permis de penser que nous nous trouvons aujourd'hui à un tournant. Pour la première fois depuis de longues années la perspective, non pas d'une remontée rapide — on ne retrouve pas en quelques mois ni même en quelques années le niveau élevé où se situait la pensée marxiste des années 1910-1928 — mais d'une amélioration possible se dessine à l'horizon.

Et dans la mesure où un groupe, comme un individu, ne saurait dépasser *réellement* une crise qu'en l'assumant avec entière conscience, la tâche la plus importante pour les penseurs marxistes d'aujourd'hui nous semble être l'élaboration d'une analyse rigoureuse des causes, de la nature, de l'étendue et de l'évolution de la crise intellectuelle, morale et politique du mouvement ouvrier au cours des trente dernières années ; ce qui d'ailleurs impliquerait, en dernière instance, la mise sur pied d'une *histoire marxiste* du mouvement ouvrier et de la pensée socialiste de toutes nuances depuis Marx jusqu'à nos jours. Ce serait là bien entendu une œuvre de longue haleine nécessitant la convergence de nombreux efforts individuels et collectifs. Mais, s'il ne saurait être question d'entreprendre dès maintenant un pareil travail, il nous

semble en revanche que l'on peut, d'ores et déjà, poser les premiers jalons par une discussion *libre, ouverte et amicale* entre tous ceux qui, d'une manière ou d'une autre — et quelles que soient leurs divergences idéologiques —, s'intéressent à la pensée marxiste et au socialisme en général.

En fait, aucune discussion théorique significative et fructueuse entre les tenants des différentes tendances du marxisme n'ayant été possible pendant les vingt ou trente dernières années, la seule réaction théorique contre la crise générale de la culture et de l'humanisme socialistes (nous employons ces mots pour désigner à la fois la pensée scientifique, la pensée philosophique, la littérature et l'art) qui promettait une certaine efficacité, a été le travail de recherche et de création de quelques francs-tireurs — « hérétiques » officieux ou déclarés — qui essayaient de contrebalancer jusqu'à un certain point par leur travail l'incomparable baisse de niveau du marxisme stalinien et son obscurantisme.

Il nous semble qu'aujourd'hui, cependant, un changement d'atmosphère se dessine, rendant possible, sinon un accord, du moins une discussion franche, cordiale, respectueuse des opinions d'autrui et néanmoins radicale et dépourvue du moindre ménagement sur le plan théorique (sans quoi elle n'aurait aucune utilité). Une pareille discussion ne pourrait sans doute pas porter sur les réalités sociales et culturelles elles-mêmes que nous connaissons encore très mal et de manière tout à fait partielle (c'est en cela que réside la crise de la pensée marxiste) et qu'il s'agit précisément d'étudier et de connaître par les efforts de chacun d'entre nous. Elle pourrait toutefois porter sur un certain nombre d'ouvrages sérieux, d'inspiration marxiste ou ayant pour objet soit l'œuvre de Marx soit le marxisme en général, même si leurs auteurs lui sont étrangers ou hostiles.

Car s'il est difficile aujourd'hui de trouver plusieurs penseurs marxistes ayant une compétence sérieuse sur tel ou tel sujet particulier, il nous semble en revanche que l'existence même d'un ensemble d'intérêts communs permet des remarques utiles (ne serait-ce que pour ouvrir la discussion) à propos d'une étude écrite par un chercheur qui lui a consacré plusieurs années de travail, d'autant plus que les sujets les plus divers posent souvent les mêmes problèmes de méthode. C'est de cet esprit que procéderont les chroniques que nous commençons aujourd'hui.

***

Pourquoi des philosophes ? Sous ce titre, un pamphlet signé Jean-François Revel obtient actuellement auprès du public cultivé — que la lecture de « sottisiers » de gens connus et en place amuse toujours — un inconstestable succès de curiosité [1].

Au-delà de cette effervescence de surface le livre nous paraît faire œuvre utile dans la mesure où il signale des dangers très réels : l'apparition de nouvelles scolastiques et de nouveaux académismes, l'ouverture d'un fossé entre la vie réelle et la pensée philosophique officielle, dans la mesure aussi où il souligne la différence entre d'une part la pensée authentique, l'effort pour comprendre la réalité humaine, et de l'autre un certain jeu conceptuel, conforme à certaines règles conventionnelles, qui occupe souvent la scène philosophique « mondaine ».

En tant que pamphlet, l'écrit de J.-F. Revel possède à peu près les qualités et les défauts des bons ouvrages du genre. Il est vivant, facile et même agréable à lire, souvent injuste dans le détail et pourtant juste dans l'ensemble, car il pose un vrai problème qui risque de passer inaperçu, la plupart des gens cultivés ayant une fâcheuse tendance à confondre la pensée officielle avec la pensée tout court, soit deux réalités qui coïncident parfois (il est vrai que J.-F. Revel néglige un peu trop cette éventualité) mais tendent souvent à s'écarter l'une de l'autre et même à s'opposer.

J.-F. Revel n'indique pas explicitement ses propres positions ; néanmoins les courants de pensée et les œuvres individuelles qu'il accepte et apprécie : la philosophie classique, la psychanalyse, le marxisme, l'œuvre de Piaget et de Wallon, enfin, *avec beaucoup de réserves sur le plan théorique, l'Etre et le Néant* de Sartre et le *Descartes* de M. Guéroult, permettent de supposer que J.-F. Revel est un homme de « gauche » et le situent objectivement assez près du marxisme, voire du marxisme officiel. (La sympathie envers la psychanalyse reste aujourd'hui largement dans les limites tolérées par les marxistes, même les plus dogmatiques.)

Disons d'emblée que nous adhérons à un certain nombre d'idées défendues par J.-F. Revel, notamment au propos

1. Ed. Julliard.

majeur de son livre qui est d'affirmer que l'unique tâche d'une pensée authentique est de comprendre la réalité et que l'analyse conceptuelle n'est qu'un moyen et ne saurait jamais devenir une fin en soi. Allant même plus loin que lui nous trouvons que deux de ses thèses concernant la psychologie, à savoir qu'elle doit toujours partir de *faits particuliers,* les étudier en tant qu'*événements* pour aboutir à une théorie générale devant à son tour faciliter la compréhension des faits dont on était parti et de nombreux autres qu'on étudiera par la suite, et aussi que la science doit être à la fois *explicative et compréhensive,* sont en réalité valables pour *toutes les sciences humaines.*

Mais quand, partant de ces positions qui nous paraissent justes, M. Revel entreprend de faire le procès de la pensée philosophique contemporaine, il nous semble que certaines de ses analyses sont incomplètes et même contestables.

Incomplètes certainement, lorsque, signalant le danger et la croissance de scolastiques, il ne le fait que par rapport à *deux* des trois courants idéologiques qu'il accepte entièrement, à savoir la philosophie classique et la psychanalyse.

Il reproche, en effet, aux historiens de la philosophie — même aux meilleurs, à ceux dont il ne conteste aucunement l'apport sur le plan de la technique historique — de traiter la pensée des philosophes qu'ils étudient comme un pur objet sans se demander ni jusqu'à quel point elle est vraie ou fausse, ni quelle signification elle peut encore avoir pour *nous* hommes du XX^e^ siècle.

Sur ce point il nous semble que J.-F. Revel a raison et que, malgré les progrès de la technique historique, une histoire de la philosophie qui rompt de manière radicale avec la philosophie systématique abandonne par cela même la tradition des philosophes qu'elle étudie et pour lesquels le problème le plus important était justement de savoir si leurs idées étaient vraies ou fausses. Une des principales raisons qui permettent de voir dans le marxisme la forme contemporaine de la pensée classique est précisément le fait qu'il unit une méthode historique positive au souci de juger chaque idée sous l'angle de sa valeur de vérité.

De même J.-F. Revel se sert de plusieurs citations, à la vérité assez cocasses, pour illustrer la différence de niveau qui sépare l'œuvre de Freud d'une réunion de psychanalystes contemporains.

Mais, chose surprenante, il n'y a dans l'ouvrage de

M. Revel presque aucune mention de l'existence d'une scolastique marxiste contemporaine[1] ; à croire que MM. Garaudy, Kanapa, Besse, etc. n'ont jamais existé.

Faut-il en conclure que J.-F. Revel voit dans le marxisme stalinien une continuation valable de l'œuvre de Marx et d'Engels ? Ces deux lignes citées semblent indiquer le contraire ; de plus l'intelligence de J.-F. Revel rend la chose fort peu probable.

S'agit-il alors d'une omission voulue, de la décision consciente de n'attaquer que certains adversaires ? Cela affaiblirait singulièrement la portée d'un pamphlet qui juge la pensée contemporaine au nom d'une exigence de renouveau et de retour à une recherche sans ménagement de la vérité.

C'est peut-être à partir de là qu'on pourrait répondre à une question soulevée par J.-F. Revel dans une lettre adressée à l'*Observateur* dans laquelle il s'étonne que Maurice Nadeau ait refusé à son livre le « grade d'essai ». Il nous semble que Nadeau avait parfaitement raison, car ce qui caractérise l'essai depuis Montaigne à travers Nietzsche, Burckhardt, Huizinga, etc., jusqu'au *Musée Imaginaire* de Malraux, est l'existence dans ces ouvrages de deux plans, celui de l'étude de l'objet à *l'occasion* duquel est écrit le livre et celui des problèmes urgents et non encore résolus qui se posent à son auteur et dont l'expression est la raison *essentielle* d'un texte écrit en *apparence* pour étudier un objet extérieur.

C'est ce que Lukács appelle l'ironie interne de tout essai véritable et qui manque entièrement au livre de J.-F. Revel. Celui-ci ne se livre jamais lui-même et ne laisse rien entrevoir de ses propres problèmes. Il parle *réellement* et *seulement* des gens qu'il critique et situe son livre sur un plan unique, de sorte que s'il a réellement voulu écrire un essai et s'il a écrit en fin de compte un pamphlet, cela est dû peut-être à son parti pris de cacher la moindre faille, le moindre doute concernant ses propres positions ainsi que celles des penseurs qui lui sont le plus proches.

Par ailleurs, il faut constater que si J.-F. Revel semble beaucoup ménager le marxisme contemporain, il est injuste et par cela même peu efficace dans sa polémique contre Heidegger.

1. Si ce n'est la parenthèse suivante : « Hegel et Marx (eux aussi à mon sens vulgarisés et déformés à l'excès sur ce point) » (page 102) et un passage consacré à notre ouvrage *Le dieu caché*, passage sur lequel nous reviendrons plus loin et qui ne parle pas explicitement de marxisme.

Soulignons, pour éviter tout malentendu, que nous ne voulons nullement prendre la défense de ce dernier dont la pensée nous semble réellement erronée, romantique et réactionnaire ; nous pensons même qu'il serait urgent de la transposer une fois en un langage clair et accessible au public français (ce qu'a fait A. de Waehlens pour *Sein und Zeit*) en l'accompagnant d'une critique valable et sérieuse.

Cependant, réactionnaire, romantique, erronée, la pensée de Heidegger existe et exerce même une influence croissante. C'est pourquoi il est inutile d'affirmer (page 172) que *Sein und Zeit* n'est qu' « un exercice de style ». Plus encore il arrive à J.-F. Revel de ne pas reconnaître sous le travestissement terminologique qu'elles ont subi chez Heidegger certaines idées fondamentales de la pensée marxiste [1]. C'est le cas pour la distinction entre l'*Etre* et l'*Etant*, par exemple

Une des idées fondamentales de l'épistémologie dialectique est précisément que tout concept à caractère théorique et toute réalité psychique purement cognitive, qu'il s'agisse de la perception ou de l'idée de la maison d'en face, de l'idée de la Révolution française, de l'idée de Dieu ou de n'importe quelle idée métaphysique ne peuvent être réellement comprises et jugées dans leur contenu de vérité que si on les insère dans une relation globale temporelle et dynamique entre, d'une part, le sujet pensant et le groupe social auquel il appartient, et d'autre part l'ensemble social et naturel du monde ambiant. (Il ne serait même pas erroné du point de vue marxiste d'appeler *Etre* l'ensemble le plus vaste comprenant à la fois le sujet et l'objet de la pensée et de l'action. Il arrive même parfois à Lukács d'employer avant Heidegger ce terme dans le même sens.)

Par contre le terme *Etant*, pour désigner tout élément cognitif [2] (objet d'un concept, d'une idée ou d'une perception) est évidemment particulier à Heidegger. La distinction en elle-même cependant et la conclusion qui en résulte de l'impossibilité d'une connaissance philosophi-

1. Elles sont probablement parvenues, directement ou indirectement, chez Heidegger à partir de Lask et de Lukács. Il est vrai qu'incorporées à une philosophie romantique, elles ont été jusqu'à un certain point modifiées.

2. Ou bien affectif ou actif, ce qui est la *même chose* car la séparation du contexte historique sous *n'importe quelle forme* rend possible un savoir *cognitif* qui se veut autonome. Un *Etant* est toujours chez Heidegger quelque chose qu'on peut penser illusoirement en dehors de la totalité, quelque chose dont on peut faire la « science » ou la métaphysique.

quement et scientifiquement suffisante[1] des réalités individuelles en général et des événements — historiques ou individuels — en particulier, sur un plan purement théorique et non philosophique nous paraît être une idée fondamentale de l'épistémologie hégélienne et marxiste que Heidegger a simplement exprimée (et implicitement modifiée jusqu'à un certain point) dans le langage de sa propre philosophie.

Le cas est d'ailleurs analogue pour la « Stimmung » à laquelle, nous dit J.-F. Revel, « Heidegger confie la conscience de l'être, et que, bien entendu, il ne faut pas confondre avec *aucun* des sens qu'on prête d'ordinaire au mot sentiment ».

Là aussi, J.-F. Revel, qui fait une grande place à la pensée marxiste, ne s'est pas aperçu qu'il s'agit d'un problème philosophique qui se retrouve presque analogue dans le marxisme.

Les Thèses sur Feuerbach, un des textes classiques de l'épistémologie marxiste, expliquent précisément que la relation authentique et non mystifiée du sujet humain avec le monde ambiant n'a jamais — même dans la perception — un caractère purement théorique et cognitif ; Marx insiste, il est vrai, sur le caractère à la fois *cognitif* et *actif* de cette relation. Mais tous ses écrits montrent qu'il n'a bien entendu jamais ignoré son caractère *affectif* et qu'il l'a toujours conçue comme une structure *globale* dans laquelle tout essai d'isoler radicalement un aspect partiel mène à l'idéologie et à la mystification. Or, précisément, nos langues occidentales modernes qui sont le résultat de plusieurs siècles de culture rationaliste et empiriste basée sur une séparation radicale du cognitif, de l'affectif et de l'actif ne possèdent aucun terme pour désigner cette relation totale qui constitue l'essence même de la réalité humaine.

Nous sommes là devant un des aspects de la difficulté que pose l'exposition d'une pensée dialectique dans un langage façonné par le rationalisme et l'empirisme classiques.

1. Sur ce point une certaine distinction semble s'imposer entre les positions marxistes et heideggeriennes. Pour le marxisme les deux choses se confondent, une connaissance philosophiquement insuffisante l'est aussi nécessairement du point de vue de l'étude positive et scientifique, les faits individuels et notamment humains ne pouvant être connus de manière positive que dans une perspective dialectique. Heidegger, par contre, semble, le plus souvent, reconnaître à l'étude positive et non philosophique de l'ontique une certaine validité dans son domaine propre, tout en affirmant et en soulignant son insuffisance du point de vue philosophique.

Sans doute, et ce n'est pas là un accident, les marxistes ont-ils tendance à employer faute de mieux des termes à consonnance active ou cognitive tout en rappelant qu'il faut y comprendre aussi l'affectif qui n'est pas compris dans leur signification courante.

Le romantisme et le désir de « profondeur » de Heidegger le poussent à choisir de préférence des termes à consonance affective (tel précisément la Stimmung) en rappelant chaque fois qu'il ne faut pas leur donner le sens courant. Il s'agit cependant ici d'un problème philosophique réel et non d'un simple désir de mystification.

En général il nous semble qu'un marxiste ne saurait, à une exception près, critiquer Heidegger *au niveau des concepts philosophiques les plus généraux de sa pensée* précisément parce qu'il n'a fait que transposer dans son propre langage des idées qui se trouvaient déjà chez Marx et Lukács. Une critique fondée devrait commencer par contre au niveau de ses affirmations sur la structure de l'être, sur la nature de l'histoire, et aussi sur le problème philosophique fondamental des rapports entre l'ontique et l'ontologique [1].

Sur ces points nous sommes d'accord avec la plupart des remarques de J.-F. Revel ; nous ajouterons cependant qu'elles nous paraissent un peu trop rapides et que la critique de la philosophie heideggerienne devait être élaborée à un tout autre niveau.

Un autre point assez important sur lequel J.-F. Revel nous paraît ou incomplet ou contestable est son approbation sans réserve de la psychanalyse freudienne. Nous lui concédons volontiers que celle-ci a été une des grandes révolutions dans l'histoire des sciences humaines et notamment une étape décisive dans la constitution d'une psychologie positive. Nous lui concédons aussi la richesse d'enseignements *méthodologiques* que tout historien ou sociologue peut trouver dans l'œuvre de Freud. Il nous semble seulement que lorsque la psychanalyse essaie de dépasser le domaine de la psychologie et de la thérapeutique pour se lancer dans l'explication de faits historiques

1. En langage « heideggerien » Heidegger a raison lorsqu'il dit qu'on ne saurait comprendre l'ontique qu'à la lumière de l'ontologique ; il a par contre tort quand il semble penser que l'on pourrait comprendre l'ontologique en dehors d'une étude positive de l'ontique, l'Etre autrement que par l'étude positive de l'Etant. (En langage marxiste : on ne saurait comprendre un fait historique individuel en dehors d'une conception dialectique de l'histoire ; il n'y a pas d'étude valable de la totalité historique en dehors de l'étude positive des faits historiques individuels.)

et culturels ou pour devenir même une théorie générale de la culture, elle devient particulièrement faible et perd toutes les qualités qu'elle avait dans son domaine propre et limité.

Loin de nous l'idée d'entreprendre ici une critique sérieuse de la psychanalyse ; ce qui nous semble cependant clair, c'est l'impossibilité de concilier l'explication psychanalytique des faits culturels et sociaux avec leur explication selon le matérialisme historique. Une œuvre littéraire, par exemple, est sans doute *à la fois* un produit individuel et un produit collectif, une réalité historique et culturelle. En tant que produit individuel elle s'explique sans doute par des facteurs psychiques et très souvent en grande partie par des facteurs psychiques mis en lumière par l'œuvre freudienne. Mais précisément une pareille analyse ne voit l'œuvre qu'en tant que symptôme biographique et psychique individuel et *n'approchera jamais* sa valeur proprement littéraire et historique. Pour le matérialisme dialectique celle-ci ne saurait s'expliquer que par des facteurs collectifs qui agissent sur la psychologie individuelle et font qu'une certaine structure psychique devienne non seulement possible mais encore typique et, par cela même, favorable à la création d'une œuvre littéraire. Le matérialisme dialectique peut ainsi intégrer la psychanalyse en tant que théorie psychologique et technique thérapeutique, *la réciproque ne saurait cependant être valable.* Il se peut que M. Revel soit d'un avis différent. Ce qui nous paraît étonnant, c'est qu'il se réclame à la fois de la psychanalyse et du marxisme sans même mentionner l'existence d'une difficulté dans la conciliation des deux théories.

Un quatrième problème assez important et qui a déjà provoqué de nombreux débats parmi les marxistes est celui des rapports entre les sciences humaines et la philosophie, ou, en termes plus familiers, celui de la possibilité d'une sociologie, d'une psychologie et d'une économie non philosophiques. Là aussi nous ne saurions analyser le problème et nous ne pouvons que renvoyer le lecteur à un de nos ouvrages antérieurs [1]. Il est cependant surprenant de voir qu'à certains endroits J.-F. Revel soutient des positions liées dans l'histoire du marxisme au nom de Lukács (et que nous avons repris dans l'ouvrage mentionné plus haut) en nous disant qu'il faut toujours étudier *le fait*

1. Lucien Goldmann : *Sciences humaines et Philosophie.* P.U.F. 1952.

individuel, l'événement, alors que d'autres fois il glisse tout naturellement vers les positions opposées, défendues dans la littérature marxiste par Boukharine et par les staliniens (sur ce point les deux courants sont d'accord) de la possibilité d'une sociologie, d'une psychologie et d'une économie scientifiques et non philosophiques. Là aussi il nous semble que J.-F. Revel aurait mieux fait d'aller plus au fond du problème et surtout de préciser davantage ses propres positions [1].

Après ces quelques réserves portant sur des points limités mais néanmoins importants de l'ouvrage, et aussi après avoir aussi précisé qu'il s'agit d'un livre vivant, utile et courageux, abordons le problème fondamental posé par le titre du livre. Encore faut-il ajouter que dans sa conclusion J.-F. Revel limite brusquement la portée de sa question :

« Alors à quoi bon, en effet, des philosophes ? Ou du moins *ces* philosophes ? » (page 174). Il va de soi que la seconde question nous intéresse fort peu ici. Les penseurs et auteurs mis en cause jugeront eux-mêmes s'ils veulent répondre ou non à J.-F. Revel [2].

1. Il est bon de rappeler que *Le Capital* a pour sous-titre non pas *Traité* mais *Critique* de l'économie politique.

2. Puisqu'il nous a cependant attaqué aussi (p. 103-104) en écrivant : « La « structure » est devenue l'unité de vocabulaire, l' « ultima ratio » de la philosophie et de la psychologie contemporaines. C'est une entité douée d'un pouvoir comme les « vertus », les « entéléchies » scolastiques. Vous définissez, par exemple, la « vision tragique » à l'aide de quelques traits arbitrairement choisis par vous ; vous décrétez que c'est une structure : la « structure tragique ». Après avoir créé cet être de raison, vous expliquez que tels et tels phénomènes sont tragiques... parce qu'on y trouve la structure tragique. C'est le retour pur et simple à l'explication par la « vertu dormitive », remarquons que :

a) Nous n'avons jamais rien *expliqué* par la vision ou la structure tragique. Les chapitres *explicatifs* de notre ouvrage (VI et VII) portent sur la structure sociale et politique de la France au XVII^e^ siècle et sur les divers courants du jansénisme.

b) La vision tragique est un instrument conceptuel de *compréhension* et non *d'explication.*

c) Il n'est pas créé arbitrairement mais à partir des œuvres de Racine, Pascal, Kant, qu'il s'agissait de comprendre. (Pour prouver le caractère erronné et *objectivement* arbitraire de notre analyse il faudrait montrer que la structure élaborée par nous ne s'applique pas aux œuvres dont nous étions partis.)

d) D'accord en cela avec M. Revel nous croyons :

1° Qu'une analyse positive des faits humains doit être à la fois *compréhensive* et *explicative.*

2° Qu'elle doit partir des faits individuels pour élaborer des concepts généraux permettant de saisir les aspects essentiels des faits dont on était parti.

e) Nous ne voyons pas quel autre concept *compréhensif* que celui de structure pourrait permettre de réaliser ce programme. Celui-ci se retrouve en tout cas dans la Psychanalyse, la Psychologie de la Forme, les écrits de Piaget et la pensée marxiste.

La première cependant nous paraît réellement importante et nous avons regretté qu'en critiquant la philosophie contemporaine, J.-F. Revel (qui reconnaît l'importance de philosophes classiques comme Descartes ou Hegel) n'ait pas mis un peu mieux en lumière les qualités que devrait présenter et les fonctions que devrait remplir selon lui une philosophie authentique, et grâce auxquelles on pourrait juger les insuffisances qu'il dénonce avec tant de fougue et de passion.

J.-F. Revel, et nous sommes ici d'accord avec lui, préconise le développement des recherches scientifiques positives, il faudrait cependant analyser sérieusement la liaison entre la philosophie et la constitution des différentes sciences, se demander quelles ont été les relations entre, d'une part le rationalisme, l'empirisme et même le kantisme, et d'autre part la constitution de la physique moderne, quelles ont été et quelles sont encore les relations entre la phénoménologie et certains développements de la psychologie telles par exemple la psychologie de la Forme, les relations entre la philosophie dialectique hégélienne et marxiste et la constitution et le progrès de sciences historiques et sociales ; se demander, dans chaque cas, si cette relation est accidentelle ou nécessaire, et, dans cette dernière éventualité, s'il s'agit d'une nécessité temporaire (ce qui nous semble être le cas pour les sciences de la nature) ou d'une nécessité constitutive pour la pensée scientifique comme telle (ce qui nous paraît être le cas pour les sciences historiques). Ce sont là des problèmes qui dépassent sans doute les limites d'un livre comme celui de J.-F. Revel mais en les abordant l'auteur aurait pu peut-être trouver, sur le plan de ses propres valeurs, une réponse positive à la question de laquelle il était parti.

***

Tous ceux qui s'intéressent au marxisme ont remarqué la série d'ouvrages écrits par des Pères Jésuites sur l'œuvre de Marx en particulier ou sur le marxisme en général. En France, à côté de nombreux articles et des travaux déjà anciens du R. P. Fessard, trois livres viennent de paraître dus à la plume des RR. PP. Bigo, Chambre et Calvez. A l'étranger l'étude du R. P. Wetter parue en allemand et en italien a soulevé de nombreuses discussions.

Ajoutons aussi que, dans le vide presque total des études françaises sur le marxisme, les trois ouvrages que nous

venons de mentionner se sont sans difficulté et à juste titre assuré une place de premier plan.

Avant de développer aujourd'hui quelques remarques sur l'étude du R. P. Chambre, il faut cependant nous demander comment s'explique ce brusque intérêt des milieux jésuites pour le marxisme, ne serait-ce que dans la mesure où la connaissance des valeurs qui animent objectivement un travail théorique facilite beaucoup la compréhension et de ses limites et de ses qualités positives.

Aucun de ces auteurs n'est bien entendu marxiste, aucun d'entre eux n'a de sympathie réelle pour le marxisme. Néanmoins aucun de ces ouvrages n'est au premier chef un livre de polémique ou de combat. On y trouve, au contraire, une grande richesse d'information et un effort très sérieux pour comprendre la pensée qu'ils étudient.

A la réflexion, le phénomène perd son caractère insolite et l'on s'aperçoit que la pensée socialiste des dernières décades a été un peu trop hypnotisée par l'alliance de l'Eglise et de l'ordre social capitaliste et bourgeois.

Non que cette alliance n'ait été une réalité difficilement contestable, mais on oublie trop souvent que l'ordre bourgeois intéressait l'organisation temporelle de l'Eglise non pas en tant que *bourgeois* mais en tant qu'*ordre existant et établi*. L'Eglise catholique est bien plus ancienne que le monde capitaliste et si depuis tant de siècles elle a été dans l'ensemble par son organisation temporelle presque toujours une force conservatrice, si elle n'a que très rarement joué pendant cette période un rôle progressif dans l'histoire, elle a su en revanche s'adapter après coup avec une souplesse et une intelligence remarquables, à tous les grands bouleversements sociaux, et cette faculté d'adaptation lui a permis de survivre à toutes les révolutions.

Dans cette adaptation, processus s'étendant chaque fois sur de longues années, la politique de certains ordres religieux ou bien la création d'ordres nouveaux *ad hoc* a toujours été un facteur décisif.

On sait que les Bénédictins, et plus tard les Cisterciens, ont été parmi les agents les plus importants de pénétration de la société féodale par l'Eglise, et de l'adaptation de celle-ci à la structure sociale du Haut Moyen Age ; que la création au XIII^e^ siècle des ordres mendiants dominicains et franciscains a correspondu à la nécessité pour l'Eglise de s'adapter à la naissance des villes et de pénétrer dans le monde urbain où les différentes hérésies (Cathares,

Vaudois, etc.) étaient en train d'occuper le vide idéologique laissé par l'organisation vieillie des anciens ordres monastiques qui avaient gardé un caractère rural. Lorsque enfin la société bourgeoise moderne a commencé à se constituer aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, son idéologie, en face d'une Eglise fort peu adaptée aux nouvelles structures sociales, fut d'abord un humanisme à tendance libertine, et, sur le plan religieux, la réforme sous ses différents aspects (on connaît les célèbres études de Max Weber sur les liens entre le calvinisme et le capitalisme).

L'ordre des Jésuites, fondé au XVI^e^ siècle, avait pour tâche de lutter contre l'extension de la Réforme, non par la défense des anciennes formes de la pensée catholique (les ordres existants s'y attachaient déjà), mais au contraire par l'adaptation, autant que cela était possible de la pensée et de l'action de l'Eglise catholique au nouvel ordre social et politique en train de se consolider.

On connaît, ne serait-ce que par les *Provinciales*, l'indignation que les « compromissions » et le modernisme des Jésuites — leur désir d'assurer à tout prix l'influence de l'Eglise sur les nouvelles classes dirigeantes, leur réalisme politique — ont provoquée chez les défenseurs des anciennes traditions.

Par la suite, les Jésuites ont gardé ce caractère d'ordre souple, prêt à toutes les compromissions nécessaires pour assurer la pénétration de l'Eglise dans les milieux sociaux déjà constitués ; ils ont été à l'avant-garde des essais de pénétration catholique aux Indes (saint François-Xavier) et en Chine, et ont toujours choqué les chrétiens attachés aux anciennes traditions par leur « modernisme » et leur facilité à adapter la pensée catholique aux coutumes et aux mœurs du milieu où ils essaient de la répandre.

Bien entendu il ne s'est jamais agi dans tout cela de concessions unilatérales, de la reprise pure et simple des mœurs et de l'idéologie existantes par l'Eglise catholique en général et par les Jésuites en particulier. C'était au contraire une politique réaliste, poussant les concessions aussi loin que possible afin de sauvegarder les exigences essentielles de l'Eglise catholique sur le plan spirituel et temporel. Et lorsque ces exigences étaient menacées, les Jésuites savaient lutter avec autant sinon plus d'énergie et de rigidité que tous les autres ordres. Aussi ont-ils été souvent en conflit avec les pouvoirs temporels et comptent-ils pendant les quatre derniers siècles autant sinon plus de martyrs que les autres ordres.

Les relations de l'Eglise avec le monde socialiste n'ont jamais été linéaires ni simples. Mais on peut dire en gros que, durant la période où le mouvement socialiste fut purement oppositionnel, l'Eglise, force conservatrice par excellence, lui fut hostile et se rallia aux forces de l'ordre qui le combattaient. Aujourd'hui, la situation est tout à fait différente. Depuis quarante ans déjà il existe en U. R. S. S. un gouvernement qui se réclame du socialisme et du marxisme. De plus, depuis la seconde guerre mondiale et surtout depuis la révolution chinoise, des gouvernements du même genre se sont constitués dans une série d'autres pays. Or, si l'Eglise catholique est étroitement liée depuis quatre siècles à l'ordre social et politique capitaliste, une tradition bien plus ancienne, toujours prête à réapparaître aux époques de crise, la pousse à ne jamais négliger les perspectives historiques d'ensemble et à toujours tenir compte des réalités sociales et politiques nouvelles, une fois que celles-ci ont triomphé et semblent solidement établies.

Dans ce cas précis deux faits s'ajoutent à cette situation :

a) Les pays socialistes sont pour une très grande part des contrées non catholiques, où le catholicisme essaie de pénétrer depuis longtemps.

b) Leurs gouvernements, une fois constitués, se sont trouvés en lutte avec des forces oppositionnelles et ont rétabli toute une série de dispositions et d'institutions sociales à caractère conservateur. Par cela même ils sont, aux yeux de certains penseurs catholiques, revenus sur quelques points au « droit naturel » et aux « réalités humaines fondamentales ».

Tout cela devait nécessairement poser dans les milieux de l'Eglise le problème de la possibilité d'un *modus vivendi* avec les pouvoirs établis et de la direction dans laquelle il faudrait agir pour en créer les prémisses. Il est vrai que, dans certains milieux catholiques, cela a abouti à la pénétration d'idées à caractère socialiste et à des efforts de synthèse entre les deux positions. Chez les Jésuites la situation était pourtant différente.

Toute leur histoire les qualifiait pour être, d'une part, bien plus imperméables que tous les autres milieux religieux à l'influence d'idées étrangères au catholicisme. Mais d'autre part, sur le plan de l'action, bien plus aptes à aller aussi loin que possible dans la voie des concessions et de l'adaptation.

Tout cela n'est bien entendu qu'à l'état de tendance,

mais il nous semble que la floraison d'ouvrages d'origine jésuite sur Marx et le marxisme en est une des premières manifestations.

Il va de soi que nous analyserons ces ouvrages sur un plan purement scientifique. Mais nous pouvons d'ores et déjà prévoir que les valeurs et le souci pastoral qui ont consciemment ou inconsciemment présidé à leur élaboration nous permettront de mieux comprendre et leurs réelles qualités et les importantes lacunes scientifiques qu'ils présentent. C'est notamment le cas pour l'étude que le R. P. Chambre a consacrée au *Marxisme en Union Soviétique* [1], sur laquelle nous voudrions formuler quelques remarques.

Si nous en parlons avant les ouvrages des P.P. Bigo et Calvez, c'est en premier lieu parce qu'elle traite d'un problème sur lequel nous sommes très peu compétent et nous ne saurions faire que quelques remarques partielles. En effet, ne lisant pas le russe nous ne pourrons discuter de l'ouvrage qu'à la lumière des quelques traductions dans les langues qui nous sont accessibles. Néanmoins, plusieurs remarques d'ordre méthodologique nous paraissent s'imposer. En un mot il nous semble que si le R. P. Chambre a d'une part apporté la première contribution sérieuse à l'information du public français dans un domaine que celui-ci connaissait fort mal, il a aussi, d'autre part, tout en combattant le marxisme russe sur de très nombreux points, fait aux dépens de la rigueur scientifique beaucoup trop de concessions — voulues ou implicites, nous ne saurions le dire — à une mythologie que la bureaucratie stalinienne essaie d'imposer depuis des années.

Le R. P. Chambre choisit en effet un certain nombre de problèmes partiels particulièrement importants, et résume toute une série d'ouvrages et de textes législatifs qui s'y rattachent. Une énumération de titres de chapitres indique d'emblée l'intérêt du livre : Le droit soviétique du mariage ; Droit au travail et devoirs du travail ; Droit de propriété et régime des biens ; Le droit pénal soviétique ; La théorie générale du droit ; La morale soviétique, l'idéologie soviétique de l'amitié des peuples de l'U. R. S. S. ; Les théories économiques de la période de transition ; L'économie socialiste planifiée ; De la guerre de 1941-1945 à nos jours ; Derniers enseignements de Staline et manuel d'économie politique ; Le parti et l'évolution de l'idéologie.

1. Ed. du Seuil.

Pour étudier ces problèmes l'auteur nous dit employer une méthode génétique et critique sans exclusive toutefois d'un appel à d'autres formes de critique quand ceci paraîtra opportun » (p. 14) et il ajoute : « Cette méthode se situe délibérément à l'intérieur même de l'idéologie soviétique afin d'en déceler les ressorts internes... Par cette méthode... on entreprend l'examen de la cohérence historique de l'idéologie elle-même » et aussi « Cependant notre attachement à la méthode génétique et critique ne sera pas exclusif de toute référence à une méthode normative... Une telle méthode fait appel à un système de référence tel que le droit naturel ou tout système dont les principes sont universellement admis en dehors de l'univers marxiste-léniniste » (p. 15).

Le programme est magnifique ; malheureusement en ce qui concerne la « méthode génétique et critique » le R. P. Chambre se contente d'indiquer pour la plupart des problèmes qu'il étudie certaines positions de Marx, de Lénine et les positions de Staline, ou bien certains textes qu'il estime importants pour caractériser la pensée stalinienne, adoptant ainsi la méthode même préconisée et employée par cette dernière.

Du point de vue d'une histoire positive, tout cela nous paraît au plus haut point contestable. La vie des idées est en effet une réalité organique et significative, étroitement liée à l'ensemble de la vie intellectuelle, sociale et économique ; tout essai de séparer l'évolution d'un problème, et encore plus *certaines étapes de cette évolution,* du contexte total idéologique et social dans lequel les idées qu'on étudie sont apparues et se sont développées, doit nécessairement cacher leur signification authentique et les faire apparaître comme des réalités plus ou moins arbitraires.

C'est ce qui se produit dans l'ouvrage du R. P. Chambre. Ne connaissant pas le russe, nous ne pouvons juger s'il a bien choisi les textes qu'il expose, mais nous lui faisons volontiers confiance sur ce point. Nous lui sommes aussi très reconnaissant pour la richesse d'information que nous apporte son étude, mais il faut dire que son ouvrage se présente comme un catalogue très riche d'analyses de nombreux textes et ouvrages dans lequel manque entièrement toute analyse explicative et compréhensive qui puisse satisfaire un esprit scientifique un peu exigeant ; de temps en temps seulement pour indiquer certains retours à des faits qu'on croyait abolis, ou en voie d'abolition (Etat,

famille, mariage, difficultés de divorce, etc.), le R. P. Chambre fait appel à des réalités humaines « fondamentales » et au « droit naturel », alors que ces faits pourraient s'expliquer tout aussi bien par l'existence de certaines conditions historiques *temporaires* qui ont entraîné des retours en arrière. Comme jadis l'intervention divine, le « droit naturel » et « les réalités humaines fondamentales » nous paraissent être pour l'historien des « passe-partout » dont celui-ci devrait d'ores et déjà pour des raisons méthodologiques se méfier, et même à supposer — ce que nous n'admettons pas — qu'ils aient une certaine réalité, ne les admettre comme explications qu'en toute dernière instance, après avoir épuisé toutes les autres possibilités.

Dans l'ensemble et en nous contentant d'énumérer les principales réserves méthodologiques que suscite le livre du R. P. Chambre dans l'esprit d'un historien qui ne connaît qu'un certain nombre de traductions de livres soviétiques, nous sommes amenés à dire que :

a) Le R. P. Chambre traite les différents problèmes de manière tout à fait isolée, sans le plus souvent chercher à établir les connexions qui existent entre les positions prises par un chercheur sur certains problèmes avec les positions prises par lui-même, ou par d'autres chercheurs sur des problèmes voisins. Cela donne une impression d'atomisme dans laquelle le lecteur risque de se perdre, à moins d'établir lui-même un certain ordre à travers cette richesse d'éléments fragmentaires et fragmentés.

b) S'il est vrai que le R. P. Chambre parle souvent du marxisme ou du marxisme-léninisme, il laisse complètement de côté ce qui, vu l'objet de son étude, aurait dû, nous semble-t-il, constituer la charpente fondamentale du travail, l'arrière-plan à la seule lumière duquel les différentes analyses partielles auraient pu devenir entièrement compréhensives : l'existence de divers courants de pensée marxiste en Russie et l'histoire de la lutte qu'ils se sont livrée pendant la période étudiée.

Comment parler d'une étude *génétique* du marxisme russe et surtout comment vouloir que cette analyse soit compréhensive et qu'elle mette en lumière le « *ressort interne* » dans un ouvrage où il n'est question ni de Trotsky [1] ni du trotskysme, et où l'on ne trouve aucune

1. Que le R. P. Chambre connaît pourtant puisqu'une fois (page 73) il se réfère à son livre *La Révolution trahie*, malheureusement non pour analyser ses positions idéologiques, mais pour nous dire que « l'état arriéré

analyse du boukharinisme mais seulement d'un livre, important sans doute, de Boukharine, qu'on n'insère cependant nullement dans une position idéologique d'ensemble ; plus encore, dans un ouvrage qui, en analysant des dizaines de textes d'inspiration stalinienne, ne pose jamais le problème d'une idéologie stalinienne d'ensemble, de son contenu et de sa signification par rapport à tous les autres courants de la pensée marxiste.

Du point de vue génétique, qu'a voulu adopter le R. P. Chambre, le stalinisme — pour l'appeler par son nom — est né de la lutte entre plusieurs courants marxistes dont nous connaissons en Occident surtout le stalinisme lui-même, le trotskysme et le boukharinisme (qui étaient probablement les plus importants), lutte qui s'est livrée dans certaines conditions économiques, sociales, politiques et idéologiques, dont une étude approfondie pourrait seule rendre compréhensibles la victoire des uns et la défaite des autres.

C'est ici que le réalisme politique pastoral, qui nous semble présider — implicitement ou volontairement — à l'ouvrage du R. P. Chambre, l'amène à accepter la légende que s'est efforcé d'imposer le stalinisme d'une ligne simple et directe Marx-Lénine-Staline, en recouvrant presque entièrement d'un voile de silence les courants éliminés par l'évolution historique et limitant ainsi la possibilité d'une compréhension scientifique véritable de la genèse des idées qu'il étudie.

c) Le R. P. Chambre se réfère bien entendu très souvent à des facteurs économiques, sociaux et politiques pour expliquer les faits idéologiques. Il nous semble cependant le faire parfois de manière un peu arbitraire et surtout sans le souci primordial de rendre compréhensive l'évolution des faits qu'il étudie ; pour n'en citer qu'un exemple particulièrement important :

Les trois crises décisives pour la formation et le triomphe de l'idéologie stalinienne en U. R. S. S. nous paraissent être :

1° L'élimination du trotskysme et de l'idéologie de la révolution permanente en 1925-1927 (élimination à laquelle le R. P. Chambre n'accorde presque aucune attention).

du paysan au point de vue économique et culturel durant les années 1926-1930, comme l'écrit Trotzsky, a empêché l'U.R.S.S. de faire face aux exigences des plans grandioses formulés par le Parti et esquissés par quelques-uns en matière de crèches, pouponnières, jardins d'enfants, maternités, **hôpitaux** ».

2° L'élimination du boukharinisme et de l'idéologie de l'édification lente du socialisme (« à pas de tortue ») sur la base d'un ordre étatique légal, assurant aux citoyens le maximum de liberté compatible avec cette édification ; élimination qui a correspondu à la collectivisation rapide en 1929-1930 et au rythme forcé de l'industrialisation commencée à la même période.

3° Les procès et la grande purge des années 1937-1939.

Or ces trois crises nous semblent liées, bien qu'avec de nombreuses médiations, aux trois plus grandes défaites qu'a subies au cours du XX^e^ siècle le mouvement prolétarien, à savoir :

La défaite de 1923 en Allemagne qui a rendu évident le caractère illusoire de l'espoir d'une révolution en Europe occidentale, espoir sur lequel était fondée la théorie de la révolution permanente.

La défaite temporaire de la révolution chinoise en 1927, qui rendit aigu le danger de guerre et posa de manière angoissante le problème de l'isolement de l'U. R. S. S., entraînant ainsi l'élimination du boukharinisme et la politique de l'industrialisation rapide avec toutes ses implications.

La victoire de Hitler en 1933 qui a rendu la guerre imminente et a posé les problèmes des manœuvres diplomatiques (du genre par exemple du pacte germano-soviétique), tendant à diviser les pays capitalistes.

(De même qu'inversement la « déstalinisation » nous paraît liée plus encore qu'à la mort de Staline à la première grande victoire révolutionnaire à l'échelle mondiale, la prise du pouvoir par Mao Tsé-toung.)

Or, en étudiant l'évolution du marxisme russe, le R. P. Chambre ne se réfère qu'à des faits économiques, sociaux et politiques russes et seulement rarement et en passant aux problèmes de politique étrangère qui ont été le véritable « ressort interne » de l'évolution qu'il étudie.

On ne s'étonnera pas dans ces conditions de constater que dans ses conclusions il attribue, d'accord en cela avec le mythe stalinien, un rôle absolument hors pair et presque entièrement autonome à l'idéologie et aux décisions conscientes et voulues des dirigeants du parti et de l'Etat. C'est qu'il a par avance éliminé de son champ de recherche les facteurs les plus importants qui ont agi sur ces décisions, ont assuré le triomphe d'un certain courant et ont rendu possible sa politique.

Les intellectuels socialistes ont, dans le monde entier, subi pendant de longues années le stalinisme comme une sorte de fatalité tragique et inéluctable ; maintenant que l'horizon commence à s'éclaircir il apparaît de plus en plus comme un fait historique de même nature que tous les autres faits et événements qui constituent l'histoire mondiale. Il n'en est pas moins très important de ne pas nous contenter des explications superficielles qui le réduisent à un ensemble d'erreurs et d'abus individuels. mais d'en faire précisément une analyse. marxiste positive et mettant en lumière ses causes, sa genèse, les raisons de sa réussite, sa structure enfin et son évolution. C'est là une tâche qui demandera encore de longues études et à la réalisation de laquelle le livre du R. P. Chambre n'apporte presque pas d'analyses ou même d'hypothèses théoriques essentielles. Il est néanmoins un premier pas important dans une démarche préalable à toute analyse de ce genre, celle de l'information, de l'assemblage et du triage des faits. C'est déjà beaucoup, et en dernière instance, quelles que soient les différences idéologiques qui les séparent de lui, les marxistes français constateront qu'il leur a rendu un réel service.

1957.

PROPOS DIALECTIQUES
Y A-T-IL UNE SOCIOLOGIE MARXISTE ?

Dans un récent ouvrage [1], M. Maximilien Rubel présente l'idée qu'il y aurait dans l'œuvre de Marx une dualité entre une « sociologie » objective et « scientifique » et une « éthique » révolutionnaire.

Le problème de l'existence d'une « éthique » et d'une « sociologie » marxistes, ou dans une formulation plus générale, le problème des rapports entre les jugements de fait et les jugements de valeur dans la pensée dialectique en général et dans l'œuvre de Marx en particulier est loin d'être nouveau. Il a fait dans la littérature marxiste, entre les années 1904 et 1930, l'objet d'une discussion longue et approfondie à laquelle ont participé les principaux théoriciens des différents courants, notamment Karl Vorländer, Karl Kautsky, Max Adler et Georg Lukács, discussion qui s'est déroulée à travers de nombreux articles et un grand nombre d'ouvrages d'une très haute tenue scientifique.

Le lecteur nous pardonnera si, pour aborder ce problème particulièrement important de l'histoire de la pensée dialectique, nous partons de ces travaux, anciens sans doute, mais sérieux et documentés et non pas du livre de M. Rubel qui ne les mentionne même pas tout en reprenant leurs thèmes à un niveau malheureusement moins élevé [2].

1. Maximilien Rubel : *Karl Marx*. Essai de biographie intellectuelle, Paris, Marcel Rivière, 1957.

2. Il va de soi que nous nous limitons ici à un exposé schématique, réduit au strict minimum nécessaire pour aborder le problème, et que nous ne mentionnons pas tous les nombreux auteurs qui ont traité directement ou incidemment de ce même sujet.

Pour comprendre les origines de cette discussion, il faut se reporter tout d'abord à la situation de la pensée marxiste à la fin du XIX^e^ et au début du XX^e^.

Marx, en effet, continuant en cela la philosophie classique et notamment la pensée hégélienne, avait *inextricablement* uni dans son œuvre les constatations de fait et les jugements de valeur, et, surtout, s'était montré, depuis le *Manifeste Communiste* jusqu'à ses derniers écrits, résolument hostile à tout essai de fonder le socialisme sur une forme quelconque de valeurs éthiques.

Par ailleurs, cependant, la pensée occidentale non socialiste de la seconde moitié du XIX^e^ siècle était caractérisée par la rupture avec la tradition dialectique et le triomphe progressif de l'historicisme [1] et du scientisme. Aussi la philosophie universitaire était-elle à la fin du XIX^e^ siècle revenue à l'idée d'une séparation *radicale* entre les jugements de fait (sciences) et les jugements de valeur (techniques ou éthique). En Allemagne cette position se présentait en grande partie comme un « retour à Kant » (le « Néokantisme » qui était en réalité un retour à *Fichte*). En France, Poincaré l'exprimait dans une formule destinée à rester célèbre en disant que des prémisses à l'indicatif on ne saurait tirer aucune conclusion à l'impératif.

Comme il n'existait pas de cloison étanche entre la pensée universitaire et la pensée socialiste et que, de plus, cette évolution était l'expression d'une stabilisation générale des sociétés occidentales qui touchait *aussi* le mouvement ouvrier, cette conception devint très vite dominante chez les principaux théoriciens du marxisme dit « orthodoxe » (Kautsky, Plekhanov, etc.) qui transformèrent le concept dialectique de « socialisme scientifique » en un concept *scientiste* de science « à l'indicatif » objective et étrangère à tout jugement de valeur. De plus, comme d'une part ils se trouvaient à la tête des mouvements socialistes et que, d'autre part, ils se croyaient et se voulaient fidèles à la pensée de Marx et implicitement à l'hostilité notoire de ce

1. Nous employons faute de mieux ce terme que nous savons assez impropre pour désigner, à côté des positions scientistes — explicatives ou empiristes — l'ensemble des positions *compréhensives* qui admettent qu'il faut *comprendre* les réalités humaines dans le contexte historique total d'une époque ou d'une civilisation — contexte qui implique des fins et des valeurs — mais refusent de mêler aux analyses théoriques les valeurs propres de l'historien et prétendent rester ainsi néanmoins sur un plan *objectif*.

Le point commun de ces positions est un *relativisme compréhensif* qui s'est exprimé dans une formule célèbre de Ranke : toute époque est également proche de la divinité.

dernier envers tout socialisme « éthique », ils conçurent l'action qu'impliquait aussi bien l'œuvre marxienne que toute prise de position socialiste sur le modèle d'une *technique sociale* fondée sur une science objective de la société, à la manière dont la technique proprement dite était fondée sur les sciences objectives de la nature. Cette technique sociale était pour eux la politique socialiste.

On voit la situation : le marxisme « orthodoxe » admettait comme la pensée universitaire l'existence d'une science objective de l'histoire et de la société et préconisait seulement une intervention active d'ordre politique dans la vie sociale, intervention fondée précisément sur cette science et destinée à *accélérer* une évolution en soi *inévitable*. L'opposition entre penseurs marxistes et philosophies universitaires portait non pas sur la nature de l'objectivité en sciences historiques et sociales — là-dessus tout le monde était au fond d'accord — mais sur le complément *pratique* de ces sciences, complément qui devait être d'ordre *politique* selon les marxistes orthodoxes, d'ordre *éthique* selon de nombreux penseurs universitaires et notamment selon les néo-kantiens.

Or, dans cette situation, la position des marxistes « orthodoxes » était difficile à défendre. En effet, il y avait évidemment dans les écrits de Marx autre chose qu'un ensemble de « recettes politiques » conçues sur le modèle d'une technique. Il suffisait d'en lire quelques pages pour se trouver en face d'un humanisme militant, d'une valorisation de l'homme dont les positions « orthodoxes » hostiles à l'éthique arrivaient difficilement à rendre compte tout au moins sur le plan *théorique*. Il était donc aisé de prévoir l'apparition imminente d'une interprétation néo-kantienne du marxisme. Elle vint en effet — après la prise de position de Cohen, Natorp et autres néo-kantiens universitaires en faveur d'un socialisme éthique — avec la conférence de Karl Vorländer, « Kant et Marx », en 1904. Développant une position qu'il défendra dans plusieurs ouvrages jusqu'à la fin de sa vie Vorländer, qui était à la fois universitaire et militant socialiste, affirmait que le socialisme ne saurait être déduit ni d'une science « objective » étrangère par définition à toute valorisation, ni d'une technique politique dont il constituait au contraire le fondement. Aussi soutenait-il, comme le fait aujourd'hui M. Rubel, que tout socialisme, et implicitement le socialisme de Marx, avait nécessairement un caractère *éthique*.

Toutefois, penseur philosophique sérieux et connaissant à fond l'œuvre de Marx, Vorländer opte d'emblée pour une des trois versions entre lesquelles oscille en permanence M. Rubel. L'éthique socialiste de Karl Marx était selon lui *implicite* et *involontaire*.

Pour illustrer ses positions nous nous permettons de citer un long passage de sa conférence de 1904, passage dont on retrouve la substance inchangée dans les travaux ultérieurs de l'auteur.

« Au premier abord le socialisme de Marx et d'Engels semble totalement indifférent et même hostile au point de vue *éthique*. Mais, même s'il n'était pas vrai comme me l'a raconté quelqu'un qui a fréquenté personnellement Marx que celui-ci riait à haute voix chaque fois qu'on commençait à lui parler de morale, il n'est pas moins vrai que les bases de leur socialisme sont volontairement — que l'on veuille bien excuser l'expression peu respectueuse — « dépourvues de moraline ». Le Manifeste Communiste déclare ouvertement, par exemple, que les lois, la morale et la religion ne sont que préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois. Les affirmations théoriques des socialistes ne se fondent pas, nous dit-on, sur des *idées* inventées ou découvertes par tel ou tel penseur qui veut améliorer le monde, elles ne seraient que l'expression générale des rapports sociaux réels, d'une lutte de classes effectivement existante. Non seulement l'écrit contre Proudhon, mais aussi une note du *Capital*, ironise sur l'idée de « justice éternelle » et tout lecteur du *Capital* ou de l'autre grand ouvrage théorique fondamental du socialisme scientifique, l'*Antidühring* d'Engels, sait avec quelle volonté consciente ils ont tous deux éliminé de leurs déductions les points de vue éthiques.

« Comment expliquer cette curieuse répulsion contre l'idéalisme éthique dans lequel le socialisme puise en fait le meilleur de ses forces ? Eh bien, on le comprend facilement du point de vue historique et psychologique... » Et après avoir analysé ces raisons historiques et psychologiques (hostilité contre l'idéalisme spéculatif de Kant, Fichte et Hegel, lutte contre le « vrai socialisme », etc.) Vorländer continue : « Et néanmoins une pensée éthique plus profonde était impliquée de manière latente précisément dans cette hostilité apparente à l'éthique et à l'idéalisme. *Le socialisme ne saurait se libérer de l'éthique ni historiquement ni logiquement, ni sur le plan théorique ni en fait.* Mon temps étant limité, je dois renoncer à vous

montrer comment le jeune Marx et le jeune Engels ont été poussés de manière évidente par des mobiles éthiques de leurs positions radicales bourgeoises aux positions communistes. On en trouve d'ailleurs abondamment des preuves dans les ouvrages du Dr Woltmann et du professeur Masaryk et avant tout dans les écrits de jeunesse de Marx et d'Engels que Mehring vient d'éditer. Mais, même dans les écrits où les deux auteurs partent précisément en guerre contre le socialisme « vrai ou philosophique » tel le *Manifeste communiste*, ou dans un ouvrage presque entièrement économique comme le *Capital* qui ne veut explicitement que « dévoiler la loi économique d'évolution de la société moderne », ils ne peuvent éviter l'éthique. *Le Manifeste* opère par exemple à l'aide de toute une série d'expressions éthiques comme « oppresseurs et opprimés », « exploitation éhontée » etc. Il reproche à la bourgeoisie d'avoir « dissous la dignité personnelle dans la valeur d'échange », de « l'avoir noyée dans l'eau glacée du calcul égoïste », d'avoir créé une liberté de commerce « sans scrupules » pour ériger enfin l'idéal déjà mentionné d'une « association » libre. Dans le *Capital* les termes éthiques sont, il est vrai, relativement plus rares, mais ils ne manquent pas non plus. Déjà l'introduction parle de situation « mauvaise », d' « exploitation » des « furies de l'intérêt privé », des formes « plus brutales ou plus humaines » de la lutte des classes. Et lorsque nous aurons lu les célèbres chapitres sur la misère qui suivit en Angleterre l'évolution industrielle nous parlerons avec Woltmann d'un point de vue « éthique » du *Capital* » qui ne s'exprime pas, il est vrai, dans le langage du prédicateur mais dans celui de la satire, de l'ironie et du sarcasme venant d'un cœur qui souffre profondément » (Vorländer, *Kant und Marx*, pp. 22-23).

Si Woltmann et Masaryk que cite Vorländer sont, comme Cohen, Natorp, etc., restés sans grand écho dans les milieux socialistes, Vorländer lui-même connut par contre un succès assez rapide. Bientôt il put publier un bilan triomphal dans lequel il montrait que l'idée de socialisme éthique tendait à devenir *la* position philosophique de l'aile réformiste des partis de la IIe Internationale.

Aussi les marxistes « orthodoxes » se devaient-ils de répondre. Il y eut, bien entendu, un certain nombre d'articles dirigés contre Vorländer, mais la risposte principale fut une brochure de Karl Kautsky, *Ethique et conception matérialiste de l'histoire*, Berlin 1906, destinée

à devenir pour longtemps une sorte de bréviaire de l' « orthodoxie » sur le point controversé.

Le fait que la réponse principale au néo-kantisme vint de Kautsky n'était bien entendu pas dû au hasard. De tendance plus ou moins spinoziste, et en tout cas rigoureusement déterministes (il faut toujours rappeler que Marx *ne l'était pas,* voir notamment la III[e] Thèse sur Feuerbach que nous citons plus loin) la plupart des théoriciens du marxisme « orthodoxe » de l'époque, et notamment Plekhanov, étaient particulièrement désarmés devant les objections de Vorländer et des néo-kantiens en général. Niant toute finalité dans l'histoire et dans la vie sociale, ils pouvaient en effet difficilement placer les « fins ultimes » de l'évolution historique ailleurs que dans l'éthique des consciences individuelles, et, s'ils s'y refusaient néanmoins, c'était bien plus par fidélité à la pensée de Marx notoirement hostile à toute idée de socialisme éthique, et par instinct politique, qu'au nom d'une pensée théorique cohérente. Kautsky, en revanche, était un des rares théoriciens du marxisme « orthodoxe » qui, ayant toujours essayé d'établir une synthèse entre le marxisme et le darwinisme, avait gardé l'idée d'une finalité immanente du monde organique et historique et semblait *en apparence,* par cela même, pouvoir se défendre mieux contre les critiques des néo-kantiens.

Le pivot philosophique de son texte se trouve dans la phrase où, parlant du monde organique, il écrit :

« Si l'on considère le monde organique, il présente par rapport au monde inorganique, avant tout, une caractéristique : la finalité » (p. 45).

En *réalité,* cette synthèse entre le marxisme et le darwinisme hautement contestable et qui s'est heurtée aux réserves les plus sérieuses des autres théoriciens marxistes, ne procurait à Kautsky *aucune* supériorité en face des arguments des néo-kantiens. Déterministe ou finaliste, une science *objective* ne permet aucune conclusion à l'impératif. L'argument de Poincaré qui était déjà à la base des critiques de Vorländer restait irréfutable. Le fait que l'évolution historique s'oriente *nécessairement* vers le socialisme ne fonde en rien pour qui que ce soit l'obligation de contribuer à accélérer cette évolution ni même tout simplement de l'approuver. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant dans le fait que nous trouvons à la fin de la brochure de Kautsky un passage qui rejoint *en fait les positions de Vorländer :*

« L'organisation sociale-démocrate du prolétariat ne peut pas non plus se passer dans sa *lutte de classe* de l'idéal moral, de l'indignation éthique contre l'exploitation et l'oppression de classe. Mais cet idéal n'a rien à faire avec le socialisme *scientifique*, l'étude scientifique des lois d'évolution de l'organisme social en vue de connaître les tendances et les fins *nécessaires* de la lutte de classe du prolétariat.

Il est vrai que lorsqu'il s'agit d'un socialiste le penseur est aussi un militant et aucun homme ne saurait être coupé artificiellement en deux parties dont l'une n'aurait rien à faire avec l'autre ; aussi transparaît parfois même chez Marx, dans sa recherche scientifique, l'action d'un idéal moral. Mais il s'est toujours efforcé, à juste titre, de l'en chasser autant que cela lui était possible. Car, dans la science, l'idéal moral devient une source d'erreurs, s'il se permet de lui prescrire ses fins » (p. 141).

Sans doute ce passage est-il unique dans un texte dirigé entièrement contre le néo-kantisme et le socialisme éthique, et Kautsky était certainement sincère dans ses convictions. Il reste néanmoins qu'en reconnaissant l'existence d'une « confusion » entre les jugements éthiques et les jugements de fait chez Marx, en admettant même que cette confusion soit inévitable chez tout militant socialiste, il reconnaissait implicitement la supériorité, *intellectuelle* tout au moins, des positions néo-kantiennes sur le point essentiel du débat.

Ajoutons cependant aussi que cette supériorité *théorique* des positions éthiques de Vorländer sur le scientisme des Kautsky et Plekhanov n'est visible que pour nous *aujourd'hui*, alors qu'à l'époque les deux positions devinrent très vite les expressions philosophiques des deux courants idéologiques et politiques. En effet :

Le réformisme explicite se réclamera très longtemps et en partie jusqu'aujourd'hui d'un socialisme éthique, bien qu'il ait depuis un certain temps le plus souvent abandonné tout essai de fonder philosophiquement sa politique, et surtout de la rattacher encore d'une manière quelconque à la pensée de Marx.

Inversement, le « marxisme » scientiste et anti-éthique — la conception de la politique socialiste comme technique sociale fondée sur une science objective — fut pendant très longtemps le fondement philosophique de l'attitude *en apparence* révolutionnaire, mais *en réalité* réformiste, de l'aile « orthodoxe » ou, si l'on veut, « centriste » des

partis de la IIe Internationale ; elle a été d'ailleurs reprise de nos jours à un niveau théorique beaucoup plus bas par ce courant en apparence révolutionnaire, mais en réalité défensif et conservateur, qu'est le stalinisme.

Mais entre ces deux positions et leurs théoriciens respectifs il y eut dans la pensée marxiste pendant la période 1904-1939 un troisième courant intermédiaire connu sur le plan théorique sous le terme d'Austro-marxisme et sur le plan politique sous le sobriquet assez expressif de Internationale 2 1/2 [1], mouvement qu'on pourrait rapprocher — toutes réserves faites, et en soulignant que ce rapprochement est formulé ici seulement pour aider la compréhension du lecteur contemporain — de la gauche indépendante actuelle en embrassant sous ce vocable toute la gamme qui va par exemple de l'*Observateur* à l'*Express* et des *Temps Modernes* à *Esprit*, avec la différence cependant que, grâce à un ensemble de circonstances particulières sur lesquelles nous ne pouvons pas insister, ce mouvement est devenu dans un pays, l'Autriche, l'idéologie d'une partie notable de la classe ouvrière, et que cela s'est exprimé par l'existence du parti socialiste autrichien et de la place particulière prise par celui-ci au sein de la IIe Internationale. Du point de vue intellectuel, ce qui nous intéresse c'est le fait que l'Austro-marxisme a produit tout un groupe de théoriciens qui furent parmi les plus brillants penseurs du socialisme jusqu'à la deuxième guerre mondiale, notamment l'économiste *Rudolf Hilferding*, auteur du *Finanz kapital* et futur ministre des finances de l'Allemagne de Weimar, le juriste *Karl Renner*, premier Président de la République autrichienne après la dernière guerre, le militant et théoricien *Otto Bauer*, et enfin le philosophe *Max Adler* [2].

1. Les deux choses ne sont pas coextensives, mais le socialisme indépendant de gauche qu'on désignait — dans le langage courant et par une extension plus ou moins légitime du mot — par le terme internationale 2 1/2 n'a trouvé que dans l'Austro-marxisme une expression *théorique importante*. Le terme lui-même avait été employé tout d'abord pour désigner *l'Union des Partis socialistes pour l'Action internationale*, fondée à Vienne après la première guerre mondiale.

2. Sans doute Hilferding et Renner ont-ils fini par s'intégrer à la bureaucratie réformiste étatique alors que Bauer et surtout Adler restaient sur les positions initiales de l'Austro-marxisme. Mais là aussi il faut se garder de simplifier. On reconnaît jusqu'à la fin chez Hilferding et chez Renner leurs origines austro-marxistes. Une étude sérieuse de la pensée réformiste dans la social-démocratie allemande d'avant 1933 serait probablement amenée à distinguer plusieurs groupes de théoriciens parmi lesquels les anciens Austro-marxistes, les anciens « centristes », la nouvelle bureaucratie, et *fort peu intégrés à l'appareil du parti*, les socialistes éthiques, (Vorländer, Bernstein, etc.) qui sont, en réalité, des libéraux bourgeois que leurs convictions démocratiques ont amenés à se rallier au socialisme.

Ce dernier, écrivain et penseur de très grande classe, a consacré une partie importante de son œuvre aux problèmes des relations entre la pensée de Kant et celle de Marx et nous a laissé de nombreux ouvrages qui ont exercé, non seulement par leur contenu, mais aussi par leur forme, un très grand rayonnement sur plusieurs générations de jeunes socialistes d'Europe centrale.

Par rapport aux positions de Vorländer, Kautsky et Plekhanov, on pourrait caractériser la pensée de Max Adler comme une position de synthèse, en ajoutant cependant qu'elle était bien plus cohérente que les premières. Comme eux tous, il admettait la séparation radicale des jugements de fait et des jugements de valeur. Avec Vorländer et de nombreux autres socialistes éthiques, il admettait l'existence d'une parenté entre la pensée de Kant et celle de Marx et aussi le fait que, *dans les consciences individuelles* des militants, le socialisme prend l'aspect d'une valeur éthique ; avec Plekhanov et contre Kautsky il *refusait toute finalité* dans la vie sociale et historique et rapprochait les positions philosophiques de Marx de celles de Spinoza ; avec Plekhanov, Kautsky et les « orthodoxes » il refusait catégoriquement tout fondement éthique du socialisme.

Adler aboutissait ainsi à une construction originale, et, il faut le dire, la plus satisfaisante entre toutes celles élaborées sur la base de la séparation entre le théorique et le pratique, entre les jugements de fait et les jugements de valeur.

Marx était pour lui, et c'était là une de ses idées principales, un *sociologue* et, plus encore, le fondateur de la sociologie. L'œuvre de Marx était avant tout une *œuvre sociologique*

« D'après la conception marxiste le socialisme se réalisera non pas parce qu'il est justifié du point de vue éthique mais parce qu'il sera le résultat d'un processus causal. Le fait que le produit de la causalité soit en même temps justifié du point de vue éthique n'est nullement secondaire et n'est pas pour le marxiste un accident. Mais cette rencontre des nécessités causales de l'évolution avec la justification éthique est un problème *sociologique*. A l'intérieur de la pensée marxiste ce problème ne saurait être résolu que de manière causale.

Se rattachant à H. Cohen, un grand nombre de penseurs, je cite en particulier Stammler, Natorp, Staudinger et Vorländer, ont jusqu'à ces tout derniers temps trouvé la liaison

entre Marx et Kant dans l'idée que le socialisme doit être complété par une justification éthique de ses fins telle que la donne la philosophie pratique de Kant.

Une telle manière d'établir l'accord doit être cependant refusée avec la plus grande énergie, précisément du point de vue marxiste. Le marxisme est un système de connaissance sociologique. Il fonde le socialisme sur la connaissance causale des processus de la vie sociale. *Marxisme et sociologie sont une seule et même chose* (Max Adler : *Kant et le marxisme,* Berlin, p. 141). C'est Marx, et non pas, comme on le pense couramment, Auguste Comte qui est le vrai fondateur de la sociologie.

« En dehors du fait que le développement du positivisme de Comte a été à peu près contemporain de celui de la pensée de Karl Marx, la sociologie est restée chez Comte plutôt un programme qu'une science déjà élaborée. La pensée de Comte agit encore sur nous à travers la grande idée d'une conception positiviste de la vie spirituelle de l'humanité, c'est-à-dire par l'idée de saisir par des lois causales *aussi* la nature sociale comme on l'admettait déjà depuis longtemps pour la nature physique. Mais en dehors de ce point de vue méthodologique il n'a pu contribuer en rien à la réalisation de ce programme et son attitude pratique n'a jamais dépassé une simple glorification de la valeur et de l'importance de la science pour la politique » (Max Adler : *La pensée de Marx,* pp. 89-90).

« Ce n'est que dans le marxisme que la politique devient réellement ce qu'affirme son nom, un art dans le sens grec du mot, à savoir, l'action compétente et adéquate sur l'évolution de la vie étatique et sociale, en un mot, la technique sociale » (*idem,* p. 108).

En ce qui concerne les relations entre Kant et Marx, Max Adler élabora une théorie assez originale faisant de l'*a priori* kantien une sorte de première découverte de la *conscience collective* et de Kant le créateur des premiers éléments épistémologiques qui rendaient la sociologie possible. Marx se trouve ainsi placé dans le prolongement direct d'une lignée qui va de Kant, lequel découvre l'existence de la conscience sociale, à Fichte qui introduit l'idée d'action et à Hegel qui rend historique cette conscience sociale et pose le problème des lois qui régissent son dynamisme. La sociologie de Marx devient pour Max Adler l'aboutissement de la philosophie classique allemande. On voit la supériorité de sa position par rapport à celles déjà développées par les autres penseurs marxistes.

Par rapport à Vorländer, Adler restait dans l'orthodoxie et refusait toute tentative de compléter la pensée de Marx par celle de Kant, et cela, tout en faisant de Marx tel qu'il était, et sans la moindre prétention de le renouveler, l'aboutissement d'une évolution inaugurée par la philosophie kantienne.

Par rapport à Kautsky, il refusait tout mélange entre le darwinisme et le marxisme, sauvegardant le caractère purement historique et social de ce dernier, tout en refusant, comme Kautsky et Marx lui-même, toute tentative de fonder le socialisme sur des valeurs éthiques, plus encore, en prenant *en apparence* une position plus orthodoxe que Kautsky, car il refusait aussi tout finalisme.

Par rapport à Plekhanov, qui faisait alors, avec Kautsky, figure de principal théoricien du marxisme orthodoxe, Max Adler semblait accepter de manière rigoureuse le rapprochement défendu par celui-ci entre le spinozisme et le marxisme et refusait comme lui toute idée de finalité ; néanmoins, il rendait mieux compte de la réalité éthique, car le déterminisme social, expliquait-il, jouait précisément à travers la conscience collective qui seule transformait les réalités biologiques en faits sociaux et qui prenait pour l'individu l'aspect de la volonté et de la norme éthique [1].

On comprend que si Kautsky et Plekhanov sont restés, pour la plupart des militants, pendant de longues années grâce à leur hostilité à tout essai de compléter la pensée de Marx par celle de n'importe quel autre philosophe et notamment par celle de Kant, les grands théoriciens « orthodoxes », c'est au contraire la théorie de Max Adler qui semblait offrir le plus de satisfaction aux intellectuels soucieux de comprendre les problèmes mêmes et qui sentaient plus ou moins clairement les difficultés inextri-

1. « La conscience des fins apparaît seulement maintenant comme forme psychique à travers laquelle se déroule la causalité dans un domaine particulier de l'être qui se caractérise comme être social par sa *conscience* collective (gattungsmässig). Ainsi le monde comme action — la vie et l'action humaine — est saisi dans toute sa puissante richesse sans être dégradé à une simple apparence de liberté ni affaibli à l'illusion d'une conscience de soi. On le comprend seulement comme l'*autre face* de la nécessité causale dont le côté événementiel appartient à l'étude théorique et le côté volontaire au vécu immédiat et cela *simultanément*. Et c'est par ce type de pensée qui tend de plus en plus depuis Spinoza à une expression totale et que Marx après l'immense impulsion donnée par Hegel a fait admettre avec une rare force de compréhension historique dans le domaine tout entier de la vie sociale qu'on peut résoudre le problème fondamental de la théorie sociale, problème qui crée encore des difficultés même aux penseurs modernes et les amène parfois à se tromper : celui des relations entre la liberté individuelle et la nécessité historique. » (M. Adler : *La pensée de Marx*, Berlin, p. 77.)

cables des positions orthodoxes devant l'offensive du socialisme néo-kantien.

On comprend aussi l'autorité dont jouissait Max Adler et le rayonnement croissant de sa pensée chez les jeunes intellectuels socialistes.

En résumé, ce qui caractérise ces trois positions fondamentales (nous réunissons malgré leurs différences les positions de Kautsky et de Plekhanov) c'est qu'elles admettent toutes que le marxisme implique une science objective distincte et séparable de tout jugement de valeur, ce qu'on pourrait appeler, en employant le langage de Poincaré, une « science à l'indicatif ». Sur ce point les différents courants de la pensée philosophique marxiste ne font que suivre le scientisme qui caractérisait la pensée universitaire de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^, s'éloignant par cela même de la tradition dialectique de la pensée classique allemande de Kant, Hegel et Marx. Les divergences entre ces trois positions résident en ce que Vorländer, et avec lui un grand nombre de penseurs se rattachant au réformisme explicite, affirment à juste titre avec Poincaré que d'une science à l'indicatif on ne saurait jamais tirer aucune conclusion à l'impératif et qu'il ne saurait donc y avoir de « socialisme scientifique », toute prise de position socialiste ayant nécessairement un fondement *éthique*. Cette position est devenue très vite l'idéologie d'un certain courant réformiste explicite constitué en premier lieu par quelques démocrates bourgeois que leur exigence *sérieuse* de liberté individuelle pour *tous* les hommes avait amenés à se rallier au socialisme.

Les positions « orthodoxes » (Plekhanov, Kautsky, etc. jusqu'aux staliniens contemporains) s'opposent catégoriquement à tout essai de donner au socialisme un fondement éthique qui leur semble une sorte de mensonge et de phraséologie réactionnaire, ce en quoi ils ne font que continuer l'attitude déjà prise par Marx et Engels eux-mêmes. Aux conceptions éthiques des réformistes ils opposent une conception *politique* de l'action historique qui comprend celle-ci comme une sorte de *technique sociale* sans cependant se rendre clairement compte qu'aucune attitude pratique, qu'elle soit politique ou éthique, ne saurait trouver son fondement dans une science à l'indicatif. Une telle science peut, comme les sciences naturelles, indiquer les moyens les plus efficaces pour atteindre telle ou telle fin ; elle ne saurait jamais indiquer les fins elles-mêmes. Au fond, qu'il s'agisse d'une

conception darwiniste impliquant un certain finalisme comme chez Kautsky ou d'une conception spinoziste et rigoureusement déterministe comme c'est le cas chez Plekhanov, sur le plan le plus important ces positions avaient, en fait, abandonné le terrain devant les attaques néo-kantiennes d'où, chez Kautsky, plus masquée sans doute que chez Vorländer, l'affirmation que nous avons citée plus haut de l'existence d'une confusion entre les jugements de fait et les jugements de valeur chez Marx.

Reprise de nos jours par les staliniens, cette position nous semble se développer dans les milieux des appareils bureaucratiques des partis ouvriers chaque fois que, pour gagner les masses, ces bureaucraties se prétendent explicitement révolutionnaires alors qu'en réalité elles ne le sont plus. On pourrait, avec une certaine approximation, inévitable dans un article de revue, la caractériser comme la conception des milieux « managéristes » dans le mouvement ouvrier. Ajoutons que cette analyse vient de Marx lui-même qui l'a exprimée dans un texte célèbre : la troisième thèse sur Feuerbach [1].

La troisième position enfin, celle de Max Adler, très répandue dans les milieux intellectuels et se rattachant comme réalité sociale et politique à la gauche sociale-démocrate (l'Austro-marxisme et la revue *Klassenkampf* en Allemagne) admettait, d'une part, une conception spinoziste et rigoureusement déterministe de la vie sociale et voyait dans Marx un sociologue et, plus encore, le créateur de la sociologie scientifique ; d'autre part elle proposait de compléter cette sociologie par une attitude à la fois éthique et politique dont les buts derniers auraient un caractère objectif pour le savant, éthique et politique pour l'homme d'action (les « deux faces » des événements), la sociologie marxiste fournissant la *connaissance* des moyens les plus efficaces pour réaliser, grâce à une politique qui est une technique sociale, ces fins à la fois objectives (pour le théoricien), politiques et éthiques (pour le militant).

1. « La doctrine matérialiste selon laquelle les hommes sont des produits des circonstances et de l'éducation, et, par conséquent, des hommes modifiés sont des produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui modifient les circonstances et que l'éducateur a besoin lui-même d'être éduqué. C'est pourquoi elle tend inévitablement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société. La coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ne peut être considérée et comprise rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire. » (Nous citons le texte explicité et publié par Engels, celui plus ramassé de Marx disant rigoureusement la même chose.)

C'est à cette étape de la discussion que parut en 1923 l'ouvrage devenu classique de Georg Lukács, *Histoire et conscience de classe* [1], ouvrage qui, retrouvant la tradition dialectique de Hegel et de Marx, s'attaquait d'emblée à la prémisse commune de toutes les positions que nous venons d'énumérer, à savoir, à l'existence d'une sociologie marxiste objective et à la légitimité d'une séparation entre jugements de fait et jugements de valeur.

Lukács montrait que si l'on acceptait l'idée d'une science objective à l'indicatif, l'action ne pouvait plus être conçue que comme éthique ou comme technique sociale, et qu'inversement, si on partait d'une conception de l'action historique comme action individuelle, on ne pouvait la concevoir que sur le mode éthique ou technique et on devait aboutir tôt ou tard, en développant sa pensée de manière conséquente, à l'idée d'une science objective de la société. Mais ce sont précisément tous ces concepts complémentaires : sociologie, science objective de la vie sociale, action technique ou éthique, qui lui semblaient contestables et surtout antidialectiques.

Ce qui caractérise selon lui l'action historique, c'est précisément qu'elle n'est pas le fait d'individus isolés mais de groupes qui *connaissent et constituent à la fois l'histoire.* Ni le groupe ni l'individu qui en fait partie ne sauraient donc considérer la vie sociale et historique de l'extérieur, sur le mode objectif. La connaissance de la vie sociale et historique *n'est pas science mais conscience* bien *qu'elle doive évidemment tendre à obtenir une rigueur et une précision comparables à celles qu'atteignent sur le mode de l'objectivité les sciences de la nature.* Toute séparation des jugements de fait et des jugements de valeur et, corrélativement, toute séparation du théorique et du pratique étant irréalisable lorsqu'il s'agit de la compréhension de l'histoire, sa simple affirmation a déjà, comme telle, un caractère idéologique et déformant. La connaissance historique n'est pas science contemplative, l'action historique n'est ni technique sociale (Machiavel) ni action éthique (Kant), elles constituent l'une et l'autre un tout indivisible qui est prise progressive de conscience et marche de l'humanité vers la liberté.

Ajoutons que si les conceptions éthiques du socialisme aboutissent à une idéologie libérale qui subordonne la fin aux moyens et le groupe à l'individu, alors que les

1. Divers chapitres de cet ouvrage ont paru en français dans les revues *Arguments* et *La Nouvelle Réforme.*

conceptions de l'action socialiste comme technique sociale subordonnent inversement les moyens à la fin et l'individu à la collectivité, la position dialectique de Lukács se caractérise précisément par le refus de toute subordination des moyens à la fin, de la fin aux moyens, du groupe à l'individu, de l'individu au groupe, etc. Fin, moyens, groupe, individus, parti, masses, etc. étant pour une pensée dialectique des éléments constitutifs d'une totalité dynamique, à l'intérieur de laquelle il s'agit précisément de combattre, dans chaque situation concrète, le danger toujours renaissant de la primauté de tel ou tel d'entre eux par rapport aux autres et à l'ensemble.

Cette position lukácsienne rendait à l'œuvre de Marx sa véritable cohérence interne et supprimait d'un coup toutes les prétendues « dualités », « incohérences », « confusions », « insuffisances philosophiques », etc., aussi nous semble-t-elle le seul point de départ possible d'une renaissance véritable de la pensée dialectique dans toute sa force et dans toute sa fertilité.

Ayant publié plusieurs ouvrages qui s'en inspirent et la développent nous ne saurions insister ici plus longuement et nous contentons d'y renvoyer le lecteur [1]. Mentionnons seulement que selon nous (et en cela nous allons plus loin que Lukács qui se contentait de montrer qu'une pensée dialectique conséquente doit nécessairement refuser, même sur le plan individuel, toute conception de l'action socialiste comme valeur *éthique* ou comme *technique* sociale) ce qui, sur le plan de la conscience individuelle, correspond à la conception dialectique de l'histoire, c'est l'acte de foi immanente et, plus précisément, l'*acte de foi immanente sur le mode du pari*. On connaît l'histoire du livre de Lukács qui se heurta à la résistance des deux bureaucraties communiste et socialiste et fut étouffé quelques années à peine après sa parution !

Peu de temps après, le triomphe du stalinisme devait arrêter cette discussion autour de l'existence d'une « éthique » et d'une « sociologie » marxistes comme il arrêta toutes les autres grandes discussions théoriques qui constituaient la vie même et la fierté de la pensée marxiste. En fait, depuis 1930 environ, une longue vague d'obscurantisme s'est étendue progressivement sur le mouvement ouvrier dans lequel, d'une part, les staliniens remplaçaient

1. L. Goldmann : *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, P.U.F., 1948 ; *Sciences humaines et philosophie*, P.U.F., 1952 ; *Le dieu caché*, Gallimard, 1956.

la pensée vivante par une scolastique limitée aux citations des « maîtres », et à leur interprétation servile, alors que, d'autre part, dans le camp réformiste on abandonnait de plus en plus toute velléité de se rattacher encore d'une manière ou d'une autre à la pensée dialectique et à l'œuvre de Marx. Seuls, de-ci de-là, quelques penseurs isolés essayaient encore de continuer, en francs-tireurs et a contre-courant, une tradition que l'évolution sociale et politique semblait vouer de plus en plus à l'oubli.

Nous arrivons maintenant à l'ouvrage de M. Rubel que nous analyserons seulement sous l'angle de son idée centrale, celle de l'existence d'une soi-disant « dualité » entre une « sociologie » et une « éthique » dans l'œuvre de Karl Marx.

M. Rubel — qui a le mérite d'avoir soulevé ce problème en France où la plupart des ouvrages que nous venons de mentionner sont presque entièrement inconnus — reprend à la fois l'idée de Vorländer d'une *éthique* qui serait chez Marx le fondement de son idéal socialiste et l'idée de Max Adler du caractère *sociologique* de la pensée marxienne. Il prend de plus cette position sans aucune référence à l'ancienne discussion [1] et sans nous dire de quelle manière il entend concilier ces deux idées. En effet, ce n'était bien entendu pas un hasard si Vorländer et les néo-kantiens parlaient si peu de sociologie marxiste, alors que Max Adler limitait l'éthique a une perspective *individuelle* sans aucune portée historique. L'idée du *progrès vers le socialisme* fait partie en effet chez Marx à la fois de sa construction *théorique* et de son *échelle de valeurs;* elle est pour ainsi dire, avec le problème de la transformation des hommes par les conditions sociales et des conditions sociales par les hommes, une des principales pierres de touche pour juger du monisme ou du dualisme de sa pensée. Aussi, pour ceux qui acceptent une interprétation dualiste, le problème se pose-t-il de savoir s'il faut placer cette idée du côté éthique — dans quel cas ils sont amenés à modifier profondément et à mettre en cause tout l'édifice *théorique* de la pensée marxienne — ou bien du côté socio-

1. Sur Vorländer M. Rubel nous dit seulement dans une note destinée à montrer le caractère fragmentaire de toutes les biographies de Karl Marx antérieures à la sienne qu'il « analyse la portée philosophique de la pensée marxienne (p. 7) », sur Max Adler, dans une autre note, que lors de la discussion autour de l'*Etat et la Révolution*, « tout en reconnaissant le mérite de l'écrit de Lénine, il en critiqua cependant la tendance blanquiste (p. 415). »

logique comme le faisait Max Adler — en quel cas il ne reste à l'éthique que le domaine de la conscience individuelle qui décide de se rallier ou non à l'évolution historique *objectivement nécessaire*. M. Rubel ne semble cependant même pas avoir aperçu ce problème ; il nous déclare simplement qu'il y a chez Marx une « éthique » et une « sociologie » sans jamais essayer de délimiter le domaine de l'une et de l'autre.

De plus, il ne semble pas non plus avoir une idée très précise de la nature des relations entre l' « éthique » et la « sociologie » dans l'œuvre de Marx. En effet, non seulement il ne définit nulle part ce qu'il entend par ces mots [1], mais, de plus, il semble osciller sur ce point entre au moins trois positions différentes :

a) Éthique et sociologie sont dans l'œuvre de Marx deux éléments autonomes et complémentaires.

b) Elles y sont implicitement et involontairement confondues (position Vorländer).

c) Position originale de M. Rubel : Marx — pour des raisons inexplicables — aurait créé une confusion *consciente et volontaire* entre ces deux éléments hétérogènes.

Nous donnerons à nos lecteurs un seul exemple de cette *perpétuelle oscillation*. Dans les huit pages du paragraphe intitulé « Sociologie de la révolution » dans lequel M. Rubel aborde entre autres le problème capital des relations entre le conditionnement des hommes par le milieu social et la transformation de ce milieu par l'activité des hommes — problème insoluble pour toute pensée déterministe et surtout sociologique, comme l'a souligné Marx lui-même dans la troisième thèse sur Feuerbach — il défend, comme dans tout son livre, l'existence d'une dualité dans la pensée de Marx. Ecoutons sur la nature de cette dualité trois passages de ce seul et même paragraphe :

a) « L'explication sociologique et la réflexion éthique vont ainsi de pair et fondent ensemble une théorie opératoire des causes, des conditions et des objectifs de la révolution sociale moderne. Toutefois, les causes et les condi-

1. Il est vrai que dans un autre ouvrage (*Pages choisies pour une éthique socialiste*, préface p. XXVII) M. Rubel écrit : « L'éthique marxienne se caractérise négativement par son amoralisme, et positivement par sa démarche essentiellement pragmatique. »

Il est difficile de savoir ce qu'est cette « éthique amorale » ; si nous comprenons bien il s'agit simplement d'opposer l'éthique authentique au « verbalisme moralisant » (p. XXVII) — la « moraline » de Vorländer — ce qui va bien entendu de soi mais ne modifie rien à la position du problème.

tions de cette révolution ne sont pas toujours nettement différenciées et Marx lui-même les a *sciemment* (souligné par nous L. G.), confondues, ayant assumé, dès le départ, le double rôle de sociologue et de révolutionnaire, d'observateur et d'acteur. Cependant, l'analyse théorique de cette position humainement intelligible et acceptable ne saurait admettre, sans risquer d'être frappée de stérilité, cette confusion *délibérée* (souligné par nous L. G.) du nécessaire et du possible (p. 216) ». Il y aurait donc chez Marx — et M. Rubel le répète ailleurs — une confusion consciente et délibérée de deux positions théoriquement incompatibles.

b) Deux pages plus loin, M. Rubel écrit cependant que « Marx envisage ici la révolution prolétarienne suivant une optique qu'on pourrait appeler *moniste* [1]... Or il est évident que les deux composantes de ces « éléments matériels » établis par Marx ne sont pas de nature identique... Nous sommes enclins à penser que, en nous plaçant sur le terrain de la méthode opératoire d'explication sociologique qui semble avoir été adoptée par Marx, il y a lieu de distinguer nettement, d'une part, la sphère de la structure matérielle relevant des techniques d'observation et de recherche proprement scientifique et, de l'autre, la sphère du comportement humain, relevant de critères et de jugements éthiques [2].

Ajoutons que cette distinction n'est pas, comme nous devons le reconnaître, explicitement établie dans l'œuvre de Marx, mais il n'est pas moins certain qu'elle découle *implicitement* (souligné par nous L. G.) de toute la carrière de l'homme de parti et du révolutionnaire » (p. 218).

Ainsi nous voilà devant la position de Vorländer : Marx pensait être moniste, et, sans le vouloir et sans en être conscient, réunissait dans son œuvre deux éléments hété-

1. En italique par nous (L. G.).

2. Relevons en passant l'imprécision d'un texte qui oppose dans la vie sociale « la structure matérielle relevant des techniques d'observation scientifique à la « sphère du comportement humain » relevant de l'éthique. Imagine-t-on un seul instant une « science » de la vie sociale — qu'elle soit d'ailleurs sociologique ou historique — qui éliminerait du champ de son observation la sphère du comportement humain ?

Il est vrai que quelques lignes auparavant M. Rubel opposait « les phénomènes matériels — forces productives et commerce social — et les réactions proprement humaines » qui « ne relèvent pas du même principe de causalité ». Mais qu'est-ce qu'un « commerce social » qui ne serait pas une « réaction proprement humaine » ?

L'ouvrage entier de M. Rubel est caractérisé par ce manque de précision terminologique qui ne fait qu'exprimer l'absence de rigueur conceptuelle.

rogènes que le théoricien — en l'occurrence M. Rubel — doit séparer au nom de la cohérence.

c) Enfin, deux pages plus loin, après une longue citation de l'*Idéologie allemande*, M. Rubel conclut ainsi son paragraphe : « Mélange harmonieux de thèses sociologiques et de postulats éthiques, ce texte, bien antérieur aux œuvres maîtresses de Marx et précédant de peu son entrée dans la carrière d'homme de parti, contient la quintessence de son enseignement théorique et politique et donc la clef de toute sa future œuvre scientifique (p. 220). » Cette fois, le mélange est « harmonieux » et il n'y a plus de confusion ni volontaire ni involontaire.

Là aussi M. Rubel, tout en oscillant en permanence entre trois interprétations qui ne sont pourtant pas faciles à concilier, ne semble même pas soupçonner l'existence d'un problème.

A ce même sujet, nous devons d'ailleurs relever une trouvaille vraiment surprenante. M. Rubel a en effet découvert chez Marx *un seul* texte dans lequel celui-ci affirmerait lui-même l'existence d'une dualité fondamentale, et même d'une contradiction, dans son œuvre. Aussi y voit-il la preuve que Marx « confond volontairement » (et il souligne « nous disons bien *volontairement* »), « l'hypothèse scientifique et le postulat éthique » et pense-t-il que ce texte « se révèle lorsqu'on y regarde de près, comme la reconnaissance d'une ambiguïté fondamentale dans sa démarche de théoricien (p. 435-436). » On comprend qu'il lui consacre le dernier paragraphe de son livre, intitulé « *Ambiguïté et subjectivité* » qui précède la conclusion de l'ouvrage.

Marx affirmant lui-même « que son analyse objective réfute ses propres fantaisies subjectives », que « la manière dont il se représente lui-même ou dont il représente aux autres le résultat ultime du mouvement actuel, du processus social actuel, n'a aucun rapport avec son analyse réelle », la découverte serait pour le moins sensationnelle ! De quoi s'agit-il en réalité ? D'une lettre de Marx à Engels connue depuis la première publication de leur correspondance en 1913, dans laquelle celui-ci indique à son ami — dans le cadre de leurs efforts communs pour faire connaître le *Capital* dans la presse bourgeoise — ce qu'il pourrait écrire dans un article qu'ils se proposaient de placer dans un journal libéral *comme venant d'un adversaire des idées de Marx*. Pour tout historien sérieux cela prouve seulement que Marx connaissait les objections qu'on pouvait lui opposer d'un point de vue scientiste (et

que formuleront plus tard Cohen, Vorländer, Rubel, etc.) et qu'il ne les estimait ni sérieuses, ni valables, mais tout au plus assez bonnes pour faire, comme il l'écrit dans la même lettre, une bonne blague, « un coup amusant » en « roulant » un adversaire (lettre de Marx à Engels, 7 décembre 1867). Il fallait toute la naïveté de M. Rubel pour trouver dans ce texte un argument en faveur de son interprétation.

Ajoutons que l'ouvrage de M. Rubel se compose surtout d'un nombre considérable de citations de Marx à l'occasion desquelles il répète inlassablement sans aucune analyse sérieuse : ceci est de l'éthique, ceci est de la sociologie, et parfois : ceci est l'une et l'autre à la fois. Les constatations et les valorisations étant indissolublement unies dans l'œuvre de Marx on peut dire que, dans chacun de ces commentaires, M. Rubel a raison et tort à la fois. Raison, dans la mesure où il y a effectivement dans le texte de Marx la constatation ou bien le jugement de valeur qu'il y voit, tort dans la mesure où le jugement de valeur n'est jamais autonome et indépendant de l'analyse des faits et par cela même *n'est pas éthique*, et où la constatation n'est pas objective et étrangère à toute prise de position et par cela même *n'est pas sociologique*. Il reste, bien entendu, qu'on peut souvent en arrachant un fragment au contexte donner l'impression d'une pure constatation ou d'une pure valorisation (Il suffirait cependant, dans un pareil cas, de considérer les lignes ou les pages qui précèdent et qui suivent pour constater la distorsion), encore n'est-ce pas toujours facile, et les commentaires-classifications de M. Rubel sont à tel point accidentels et gratuits qu'il lui arrive parfois d'appeler « sociologiques » des fragments dans lesquels la valorisation saute aux yeux et inversement « éthiques » des passages ou des idées dans lesquels elle est réduite au minimum. Mentionnons deux exemples vraiment surprenants :

A la page 95 de son livre M. Rubel cite le célèbre passage de la *Critique de la Philosophie hégélienne du Droit* : « La misère religieuse est à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre celle-ci. La religion est le soupir de la créature accablée, le cœur d'un monde sans cœur, comme elle est l'esprit d'une existence sans esprit. Elle est l'*opium du peuple*. » Et il ajoute le commentaire suivant : « Contrairement à une interprétation très répandue, il y a là une analyse psycho-sociologique du sentiment religieux, plutôt qu'une proclamation d'athéisme. *Aucune*

condamnation n'est prononcée quant à la religion [1], aucun jugement moral quant à l'homme croyant. » Il est vrai que M. Rubel semble avoir été lui-même sensible au caractère plutôt surprenant de ces lignes car il ajoute aussitôt : « Et cependant Marx mêle à son analyse d'une situation concrète un jugement de valeur fondamental quant à l'absurdité d'un ordre social qui rend possible et même inévitable l'aliénation religieuse de l'homme (p. 96). »

Tout ceci est évidemment faux et insoutenable. Marx condamne *à la fois* l'ordre social *et la religion* qui en fait partie. Il ne « mêle » pas un jugement de valeur à une analyse objective mais fait, comme partout ailleurs dans son œuvre, une analyse dialectique dans laquelle compréhension, explication et valorisation sont rigouseusement inséparables.

Une autre fois nous apprenons (p. 223, note) lors de la discussion d'un ouvrage de Duveau que « la dichotomie des classes sociales et le thème de la catastrophe sociale » ne sont pas, comme le pensait Sorel, des thèmes idéologiques, mais « des thèmes plutôt éthiques » ! L'évolution vers la catastrophe et surtout la dichotomie des classes sociales comme thèmes *éthiques !* Il serait difficile, nous semble-t-il, d'aller plus loin dans le contresens.

Ajoutons en passant que dans un commentaire — *tout entier contestable* — des *Thèses sur Feuerbach*, ce grand texte dialectique *moniste* par excellence dans lequel Marx oppose l'unité absolue de la pensée et de l'action à la position empiriste et contemplative de Feuerbach, il arrive à M. Rubel de commenter la huitième thèse (p. 170). « Toute vie sociale est essentiellement *pratique*. Tous les mystères qui portent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis » de la manière suivante : « Il ne s'agit donc nullement de rejeter l'interprétation et l'explication théorique des phénomènes sociaux. Marx se refuse seulement à considérer la théorie comme une fin en soi ; la rigueur scientifique de toute théorie visant la société s'affirme d'autant mieux qu'elle s'accompagne d'un constant recours à l'observation empirique » ! En substituant *l'observation* à *la praxis*, M. Rubel arrive ainsi à soutenir que Marx oppose à Feuerbach les positions mêmes de celui-ci. Nous laissons au lecteur le soin de juger.

Pour finir, disons encore quelques mots sur le projet

1. En italique par nous (L. G.).

même de M. Rubel et sur la manière dont il conçoit sa « biographie intellectuelle ». Au commencement de son livre il nous dit que les biographies antérieures à la sienne n'ont donné que des « portraits fragmentaires » et que les différents chercheurs qui ont essayé de saisir la pensée de Marx « n'ont pas réussi dans leur projet », surtout parce qu'ils « ont approché Marx par un seul côté » et ont volontiers isolé en lui l'économiste, comme on a séparé aussi le philosophe et l'historien », etc. Il y a naturellement dans ces remarques quelque chose de vrai, tout travail scientifique étant nécessairement partiel et ayant besoin d'être complété par l'apport des chercheurs ultérieurs. Mais, aucune biographie de Marx n'a encore eu, à notre connaissance, l'idée pour le moins saugrenue de séparer *radicalement* l'étude de sa pensée de celle de son action politique. Une biographie « intellectuelle » dans laquelle il est question de l' « anarchisme foncier » de Marx (p. 85), de sa « profession de foi anarchiste » (p. 146), etc., mais où on ne parle pas de sa lutte, à la fois pratique et théorique, contre Bakounine, une biographie dans laquelle on attribue à Marx une conception *éthique* du socialisme mais où on ne mentionne même pas le conflit avec les dirigeants socialistes allemands lors de l'affaire Höchberg au cours duquel Marx et Engels ont pris résolument une position *de principe* contre toute collaboration avec ceux qui fondent le socialisme sur la morale, une telle rupture (découlant toutefois *naturellement* de la conception de M. Rubel qui sépare totalement le théorique du pratique) nous semble contestable pour la biographie de n'importe quel penseur, mais devient proprement déformante dans le cas de Marx pour lequel la pensée n'a jamais été séparable de la lutte et de l'action [1].

Nous pourrions ajouter en parlant du livre de M. Rubel de très nombreuses critiques de même importance et de même nature. Les dimensions d'un article ne le permettent naturellement pas.

Disons simplement que tout cela ne nous paraît pas sérieux. M. Rubel a gaspillé un effort considérable pour

1. Il est vrai que M. Rubel écrit (p. 14) : « Un examen de la carrière proprement politique de Marx rendrait plus sensibles encore ces motivations : toutefois nous avons écarté de parti pris tout ce qui n'intéressait pas immédiatement le sujet envisagé.
Un second travail sera consacré à cet examen. »
Or c'est précisément cette séparation radicale de l'intellectuel et du pratique qui nous semble, du point de vue méthodologique, au plus haut point contestable.

affirmer, *sans le prouver*, que la pensée de Marx est ambiguë, confuse et contradictoire et surtout pour écrire une « biographie intellectuelle » de Marx qui effleure à peine les vrais problèmes que pose une étude génétique de la pensée marxienne. Il a sans doute lu de très nombreux textes de Marx, il lui manquait cependant la culture philosophique, économique et politique nécessaires pour mener à bonne fin la tâche extrêmement complexe et difficile qu'il s'était proposée. De plus, il ne discute jamais les travaux déjà existants sur les sujets qu'il traite, se contentant d'indiquer parfois leur idée principale et d'émettre sur eux des jugements de valeur (le plus souvent négatifs lorsqu'il s'agit de travaux marxistes) qu'il n'essaie cependant presque jamais de justifier. Par son dogmatisme, son ton péremptoire, l'insuffisance de son appareil conceptuel, le livre de M. Rubel n'est, par rapport aux travaux staliniens de ces dernières années, que *l'autre face de la médaille*, car il présente, malgré ses positions opposées, exactement les mêmes défauts que ces derniers.

Aussi la critique radicale des travaux de ce genre est-elle une condition indispensable pour une renaissance réelle de la pensée marxiste et pour le développement de cette « marxologie » scientifique que M. Rubel souhaite, à juste titre, si vivement.

1957.

PROPOS DIALECTIQUES : MORALE ET DROIT NATUREL

« Un livre impressionnant, un grand livre », écrit M. Marchal en commençant sa préface à l'ouvrage du R. P. Bigo, *Marxisme et Humanisme* [1]. Un grand livre ? le terme nous semble un peu exagéré. Il s'agit cependant d'un livre sérieux et plein de bonne volonté, qui s'insère dans la série d'ouvrages écrits par des Pères Jésuites sur le marxisme, et qui, comme nous l'avons déjà mentionné ailleurs, essaient de prendre une attitude de neutralité entre le capitalisme et le socialisme.

Partant d'une position qu'on pourrait *globalement* qualifier de thomiste, le R. P. Bigo découvre tout d'abord que le marxisme, contrairement à certaines interprétations courantes, implique une prise de position *humaniste* qui lui semble, sur certains points, proche de la sienne. C'est pourquoi il s'attache, dans la première partie de son ouvrage, à montrer que la plupart des économistes qui ont parlé de marxisme sont passés à côté de son contenu *essentiel*, en n'y voyant qu'une théorie économique — ce que, d'après le R. P. Bigo, il ne serait pas —, et non une attitude humaniste existentielle, qui le place d'emblée sur un tout autre plan que celui de la théorie économique positive.

Après avoir ainsi longuement analysé sur cent soixante pages la pensée économique de Karl Marx mettant en lumière ce qui lui paraît positif, à savoir l'attitude existentielle, humaniste et morale (et cela non sans y ajouter bien entendu de nombreuses critiques de détail), le R. P. Bigo

1. Pierre Bigo : *Marxisme et Humanisme*, introduction à l'œuvre économique de Karl Marx (P.U.F., 1954).

pose, dans la seconde partie de son livre, le problème de la signification historique du marxisme, et de sa valeur en tant que réponse aux problèmes économiques et sociaux.

L'originalité du livre (encore ne saurait-on parler d'originalité que par rapport aux travaux d'un certain nombre d'économistes) réside dans la mise en lumière du caractère *humaniste* de la pensée économique de Karl Marx et plus précisément de la théorie marxienne de la valeur et aussi dans la confrontation de cette pensée avec les positions propres du R. P. Bigo. Or, sur ce dernier point, il nous semble que l'ouvrage est dominé d'un bout à l'autre par un malentendu fondamental : *l'identification d'une perspective dialectique à une perspective thomiste,* malentendu qui explique le malaise qu'on éprouve à la lecture d'un livre dans lequel les remarques justes et parfaitement valables et les analyses insoutenables se rencontrent côte à côte, non seulement dans le même chapitre ou dans le même paragraphe mais souvent aussi dans la même page et parfois le même alinéa.

C'est qu'en effet, si l'auteur a raison de souligner le caractère humaniste de l'analyse et de la critique marxienne des différentes catégories économiques (valeur, capital, argent, etc.), ainsi que la différence méthodologique fondamentale qui sépare cette analyse de celles qui inspirent la plupart des ouvrages économiques, il se méprend par contre de manière radicale lorsqu'il développe ce qu'il pense être le *contenu* même de la pensée marxiste et lorsqu'il essaie d'analyser *la nature* des différences qui séparent la pensée économique de Marx de l'économie politique habituelle. En réalité, là où il y a *trois* positions philosophiques et scientifiques, à savoir :

a) L'économie positiviste ou déductive,

b) La position thomiste, fondée sur une théorie morale et sur l'idée du droit naturel, et

c) La position dialectique de Karl Marx,

le R. P. Bigo n'en voit que *deux,* confondant la seconde et la troisième, ce qui l'amène à penser qu'il développe une critique *immanente* du marxisme, alors qu'en réalité il ne fait que juger un marxisme plus ou moins imaginaire en fonction des critères d'une pensée moralisante tout à fait étrangère à la perspective dialectique.

Pour illustrer ce que nous venons de dire, nous serons obligé d'exposer de façon *schématique* et tout à fait générale les théories marxistes de la valeur et du fétichisme de la marchandise.

On peut exposer la théorie marxiste de la valeur de deux manières différentes. L'une — employée par Marx lui-même — à caractère plus philosophique, l'autre qui nous paraît plus accessible aux habitudes de lecteurs peu familiarisés avec la pensée dialectique. Il va de soi qu'il n'y a aucune différence de contenu entre ces deux manières d'exposition. Nous commençons par la seconde.

Le phénomène de base de la société capitaliste est de toute évidence la production et l'échange de marchandises.

Aussi, l'échange d'une quantité donnée de telle ou telle marchandise contre une autre quantité, donnée elle aussi, de telle autre marchandise, ou — si l'on veut aborder d'emblée l'aspect complexe du phénomène — contre telle somme d'argent, constitue-t-il un des premiers problèmes qui se posent aux penseurs voulant comprendre le mécanisme de la vie économique. C'est le problème des facteurs qui déterminent le niveau des prix.

L'expérience quotidienne indique d'emblée un premier élément de la réponse : le prix des marchandises dépend en premier lieu du rapport entre l'offre et la demande, et aussi de la valeur de la monnaie. Seulement les facteurs qui agissent, soit sur l'offre, soit sur la demande, sont extrêmement nombreux et, de plus, ils ont pour effet, non pas d'établir un niveau donné de prix, mais seulement de faire *augmenter* ou *baisser* ceux-ci par rapport à un niveau antérieurement donné.

Pour l'homme de science, qui veut employer une méthode positive, le problème est alors d'éliminer provisoirement l'action de tous ces facteurs pour pouvoir étudier le phénomène dans son état le plus simple et de réintroduire par la suite les facteurs éliminés, pour approcher ainsi progressivement la réalité empirique qu'il se propose d'étudier. Il va de soi (nous ne pouvons insister ici) qu'il faut aussi, pour les mêmes raisons, éliminer au début de cette étude le problème des variations du cours de la monnaie.

Tout ceci n'est rien d'autre que la *méthode expérimentale* employée quotidiennement dans leurs laboratoires par le physicien, le chimiste ou le biologiste, avec cette seule différence cependant que l'économiste, ne pouvant faire des expériences *réelles*, est obligé de recourir à l'*expérience mentale*, c'est-à-dire à la *schématisation*. Le problème prend alors la forme suivante : Qu'est-ce qui déterminerait la proportion dans laquelle s'échangeraient entre

elles les différentes marchandises, dans une société où on aurait éliminé provisoirement tous les facteurs agissant sur l'offre et la demande, sauf *l'existence même d'un marché et d'une production de marchandises* [1] ?

Il est évident que dans une pareille société schématique — pas plus que dans la société empirique réelle —, les prix ne seraient pas rigoureusement stables. Ils oscilleraient cependant autour d'un niveau que nous pouvons désigner comme étant celui de *l'équilibre entre l'offre et la demande.*

Or, en admettant un *comportement rationnel des producteurs,* ce qui est effectivement le cas pour l'énorme majorité des individus dans une économie marchande, les prix des marchandises oscilleraient autour d'un niveau qui *les rendrait proportionnels au temps moyen de travail nécessaire à leur reproduction,* et cela tout simplement parce que, ayant éliminé d'avance dans notre hypothèse tous les autres facteurs susceptibles d'agir sur l'offre et la demande, dès que le prix d'une marchandise atteindrait un niveau assurant à ses producteurs une rétribution supérieure à celle des producteurs d'autres marchandises, le passage de ces derniers des professions moins bien rétribuées vers la profession mieux rétribuée provoquerait une baisse du prix de cette marchandise et ramènerait l'équilibre au point initial. (En réalité le mouvement continuerait jusqu'à un niveau trop bas du prix de la marchandise anciennement favorisée, engendrant ainsi le mouvement contraire, et aboutissant à une oscillation permanente autour du point d'équilibre.)

On pourrait cependant nous demander pourquoi, éliminant tous les autres facteurs qui agissent sur l'offre et la demande, nous avons gardé uniquement la rétribution des producteurs par la vente des marchandises. La réponse est simple : c'est le seul facteur agissant sur l'offre et la demande qui soit lié à *l'existence même* des marchandises et de la production pour le marché.

Une hypothèse qui l'éliminerait supprimerait implicitement les concepts mêmes de valeur, prix, etc., et avec eux le problème dont nous étions parti.

1. Précisons qu'une telle société — purement hypothétique, cela va de soi — supposerait entre autres : *a*) des producteurs possédant leurs propres moyens de production ; *b*) une qualification égale des producteurs ; *c*) une valeur égale des moyens de production ; *d*) la possibilité d'augmenter ou de diminuer sans difficulté la production de chaque espèce de marchandises ; *e*) la possibilité de passage sans difficulté des producteurs d'une profession à l'autre.

Ajoutons — pour éviter tout malentendu — que si la *valeur* des marchandises est déterminée selon Marx par le travail moyen socialement nécessaire à leur production, *le prix* par contre ne coïncide, dans une société capitaliste, qu'*exceptionnellement*, et probablement *jamais*, avec la valeur, et cela parce que l'existence même de capitalistes et d'ouvriers salariés est un facteur qui agit sur l'offre et la demande, en écartant le prix de la valeur. (Marx a étudié cette action dans le tome III du *Capital*.) Néanmoins, le concept de *valeur* reste indispensable pour toute étude *théorique* des *prix*, ces derniers étant le résultat de l'action des nombreux facteurs qui agissent sur l'offre et la demande, en *rapprochant* ou en *écartant* leur niveau du point d'équilibre idéal dans lequel la proportion mutuelle des marchandises échangées est déterminée par le travail moyen nécessaire à leur production et qui est la *valeur*. *Méthodologiquement*, il s'agit de l'application, à ce point précis, du problème général qui domine les sciences humaines dans leur ensemble, celui des *rapports entre l'essence et l'apparence*.

Il reste que Marx, pour dire d'ailleurs exactement la même chose, expose cette théorie de la valeur d'une manière différente qui, pour être sans doute meilleure et plus précise, suppose cependant un minimum de familiarité avec la pensée dialectique, lequel a malheureusement fait défaut à la plupart de ses critiques.

Partant, en effet, du phénomène élémentaire et partiel de l'échange entre deux marchandises, Marx insiste sur le fait que si, dans une société marchande, comme dans toute autre organisation économique, la raison *dernière* de l'activité productrice reste l'acquisition d'un certain nombre de biens, désirés à cause de leur *valeur d'usage*, ce fait perd néanmoins progressivement son importance et surtout disparaît en tant que *mobile conscient* de la vie psychique des individus.

Lorsque la division du travail social prend la forme de la production pour le marché, les biens de consommation ne peuvent plus être acquis qu'à travers l'échange, lequel suppose précisément une *équivalence*, c'est-à-dire le fait qu'en dehors de leur *valeur d'usage* à *caractère en partie naturel*, et par définition *différente* (cette différence étant la raison même de l'échange), les marchandises contiennent aussi un élément *commun*, qui les rend équivalentes : la *valeur d'échange spécifique à l'ordre économique fondé sur le marché et ayant comme telle un caractère éminemment*

et exclusivement social. Or, le seul élément commun à toutes les marchandises (si nous faisons abstraction de ce qui les différencie et qui est par cela même du domaine de la valeur d'usage) réside précisément dans le fait qu'elles sont des produits du travail [1]. C'est pourquoi, si l'on fait abstraction de tous les autres facteurs qui agissent sur l'offre et la demande en faisant monter ou baisser les prix, si l'on prend l'échange à l'état pur, il apparaît comme la manifestation phénoménale du fait que toutes les marchandises sont les produits d'un certain nombre d'unités de temps moyen de travail abstrait socialement nécessaire à leur production. (Le travail concret, c'est-à-dire le travail en tant qu'il est divers dans les différentes branches de production, étant précisément lié à la valeur d'usage et non pas à la valeur d'échange.)

Nous avons dit que la manière marxienne d'exposer le problème nous paraît plus précise et plus claire que celle par laquelle nous avons commencé. C'est entre autres raisons parce qu'elle ouvre d'emblée l'accès à la compréhension des deux phénomènes fondamentaux qui caractérisent toute production pour le marché :

a) Le fait que le phénomène en apparence partiel et limité de l'échange entre deux marchandises se substitue dans la société marchande à la plupart des autres formes de liens sociaux, les remplaçant dans la sphère de la vie économique et les rendant subordonnés et accessoires dans tous les autres domaines de la vie sociale.

b) Le fait que, dans la mesure même où la relation sociale fondamentale, l'échange, se caractérise par la disparition de la conscience des hommes du caractère concret de leurs liens avec les autres hommes, et aussi de tout ce qui fait le caractère concret des biens (leur valeur d'usage), pour se concentrer uniquement sur la relation purement quantitative et abstraite de la valeur d'échange, les relations humaines (« existentielles », « morales », etc., selon le langage du R. P. Bigo), perdent progressivement toute réalité manifeste pour être remplacées par les relations abstraites entre les choses ; on en arrive, dans la vie économique surtout, mais aussi dans les autres domaines de la vie sociale, à prendre cette vie fantomatique des

1. Il y a bien entendu aussi dans la réalité des biens qui se vendent sur le marché sans être des produits du travail, par exemple une terre vierge. Ce ne sont cependant qu'un certain nombre limité d'exceptions, dont l'usage, une fois la production pour le marché devenue la forme générale de la vie économique, s'assimile aux formes sociales existantes.

choses pour la réalité fondamentale et authentique. Cela se manifeste jusque dans le langage, où on trouve des expressions qui, prises à la lettre, sont totalement absurdes : « le revenu de la terre », « le revenu du capital », « l'acier monte », « le cuivre baisse », « l'entreprise marche bien », etc.

Il va de soi que les choses n'ont pas et ne produisent pas de revenu. Le « revenu de la terre » désigne une relation sociale, le fait qu'un groupe de gens — une classe — obtient un certain revenu parce que les individus qui le composent sont propriétaires de la terre : « le cuivre monte » indique l'existence d'un ensemble de relations sociales complexes dans lequel le cuivre n'a aucun rôle actif, et qui aboutissent au fait que les gens qui veulent se procurer du cuivre sont obligés de donner en échange le produit d'un plus grand nombre d'heures de travail, fourni bien entendu non par eux-mêmes, mais par d'autres, etc...

Comme l'a dit Marx dans *Le Capital*, on arrive ainsi à un aspect manifeste des réactions économiques et sociales, merveilleusement caractérisé par l'expression d'un personnage shakespearien : « Etre un homme bien fait est le résultat des circonstances, mais savoir lire et écrire, cela nous vient de la nature. »

Il s'agit là du phénomène de la *réification* que Marx analyse dans la vie économique et dont d'autres penseurs marxistes ou influencés par le marxisme (surtout Max Weber et Georg Lukács) ont montré les répercussions profondes sur l'ensemble de la vie politique, sociale et culturelle.

Nous n'avons malheureusement pas la possibilité d'insister ici sur l'analyse de ce phénomène, qui occupe une très grande place dans la littérature marxiste. Ce qui nous intéresse, c'est la position méthodologique du R. P. Bigo, qui, nous l'avons déjà dit, nous paraît aboutir à un malentendu fondamental.

Le R. P. Bigo a vu à juste titre que la conception marxiste des catégories économiques diffère, sur de nombreux points, des conceptions courantes en économie politique. On peut exprimer l'essentiel de ces différences en disant que, pour Marx, toutes ces catégories ont un caractère *historique*, qu'elles n'existent que *dans certaines structures sociales caractérisées* par la *production pour le marché*, de sorte que le penseur doit dégager, lorsqu'il analyse l'économie capitaliste, à la fois leur fonctionnement à l'intérieur de

cette structure, leur devenir à partir de structures sociales antérieures où elles n'existaient pas, et les tendances immanentes de la vie économique qui, selon Marx, mènent à leur dépassement et à leur disparition. C'est pourquoi Marx, et tout penseur marxiste après lui, doit montrer à la fois le caractère humain et social — la continuité historique — qui se cache derrière la réification impliquée dans *toute catégorie économique*, et le caractère nécessaire, et même, dans certaines conditions historiques, progressif et humainement positif de la réification. (Il ne faut pas oublier son rôle dans le développement du rationalisme, et par là même de la physique mécaniste, des idées de légalité et de liberté individuelle, etc...)

De très nombreux passages de l'ouvrage du R. P. Bigo soulignent à juste titre ce caractère humaniste et historique de la pensée économique de Karl Marx : « L'économie politique marxiste est *l'analyse existentielle d'un donné économique historique par la méthode dialectique*... Elle n'étudie pas le capital dans ses aspects extérieurs, mais la relation interhumaine spécifique que constitue une situation capitaliste... Son objet n'est pas l'homme en soi. C'est l'homme situé, l'homme engagé dans une situation économique... Une telle analyse dégage des lois, qui sont en même temps des explications et des tendances. » (Pages 34/35). Et nous pourrions continuer à citer longuement un grand nombre de pareilles affirmations parfaitement valables. Malheureusement, sur le même sujet et aux mêmes endroits, nous trouvons aussi un nombre équivalent de passages qui nous paraissent totalement erronés et qui parfois, rarement il est vrai, contredisent même les premiers. C'est ainsi, par exemple, qu'à côté du passage cité plus haut, dans lequel le R. P. Bigo nous dit que « l'économie marxiste dégage des lois qui sont en même temps des *explications* et des tendances », il écrit aussi que « les lois qu'elle dégage... sont « la loi des phénomènes », mais en un sens très particulier : non pas la loi qui les explique, mais la loi qui les condamne (p. 23) ».

Il nous paraît évident que sur ce point le R. P. Bigo hésite et se contredit.

Il est sans doute vrai que les lois économiques dégagées par Marx condamnent dans l'ensemble le capitalisme (bien qu'elles le défendent aussi dans certaines conditions historiques). Il reste néanmoins à décider si elles sont ou ne sont pas des lois *explicatives*.

D'autres passages qui, sans être contradictoires, nous

paraissent contestables du point de vue de l'interprétation historique de la pensée de Marx (et cela indépendamment du fait qu'on accepte ou qu'on refuse cette pensée), se rencontrent à chaque page.

C'est ainsi que nous apprenons par exemple (p. 56) : que « ce n'est pas le fait que le travail soit la source de la valeur qui fait l'objet de sa découverte (ce qui est exact, cette loi ayant déjà été découverte par les économistes classiques. L. G.), car il n'y a là qu'une loi éternelle », (ce qui, lorsqu'il s'agit d'interpréter la pensée de Marx, est entièrement faux, celui-ci ayant précisément conçu les catégories économiques comme telles, et notamment la valeur d'échange, comme spécifiques aux économies basées sur la production pour le marché, et à certaines formes intermédiaires. L. G. [1]).

Ailleurs, nous trouvons cette affirmation pour le moins étonnante : « Dans une société communiste... la loi de la valeur-travail se vérifiera avec une perfection qu'on ne trouve pas encore dans la société capitaliste. » (P. 60.)

Enfin, pour ne pas prolonger indéfiniment l'énumération de citations de ce genre, mentionnons seulement que dans un chapitre intitulé : « En quel sens Marx est un économiste », nous apprenons que : « La théorie marxiste de la valeur est donc nettement une théorie normative... Si l'on prend le mot science dans son acception moderne, comme recherche objective des lois qui se dégagent des faits empiriques par l'observation, et qui retrouvent l'ordre caché des phénomènes, afin de les modifier, l'économie politique marxiste n'est pas une science », ou bien, « L'économie politique marxiste n'est pas une physique (ce qui est exact, L. G.). C'est une métaphysique. Elle est science dans la mesure même où une métaphysique est une science » (ce qui est, selon nous, tout à fait erroné) (pages 21-23).

Pour un lecteur familiarisé avec la pensée marxiste, de pareilles affirmations n'ont même pas besoin d'être critiquées. La question se pose cependant de savoir comment la co-existence, dans l'œuvre d'un penseur aussi sérieux que le R. P. Bigo, d'un nombre considérable de remarques

1. Soulignons que sur ce point Staline lui-même a fait une fois consciemment ou non un énorme lapsus, lorsqu'il a dit qu'en U.R.S.S. « l'homme est le capital le plus précieux ». Du point de vue marxiste, cette caractéristique ne saurait s'appliquer qu'à une société capitaliste extrêmement retardataire, puisque le progrès technique, dans la société capitaliste, diminue l'importance du capital humain par rapport au capital constant, aux machines, alors que dans une société socialiste, l'homme cesserait précisément d'être un capital.

pénétrantes et d'affirmations tout à fait erronées est possible. Or, au fur et à mesure qu'on lit son ouvrage, on s'aperçoit qu'il s'agit d'un seul et même malentendu sur lequel il repose entièrement. En lisant les écrits économiques de Karl Marx, le R. P. Bigo y a découvert l'affirmation que, derrière les lois en apparence objectives et quantitatives des phénomènes économiques réifiés, se cache une réalité sociale et humaine à caractère historique, que l'économie politique comme telle ne saurait être vraiment scientifique et positive que dans la mesure où elle est conçue comme un cas particulier de l'étude matérialiste et dialectique de la vie sociale et de l'histoire, et que cette perspective implique une prise de position humaniste et une défense acharnée de la liberté et de la communauté humaines.

Jusqu'ici, ces constatations sont rigoureusement valables. Malheureusement, à partir de là, le R. P. Bigo assimile l'humanisme marxiste, hostile à toute morale, à ses propres positions thomistes, centrées sur la morale et sur le droit naturel. Il arrive ainsi à imaginer l'existence, à l'intérieur du marxisme, d'une sorte de dualisme, entre la reconnaissance d'une science positive, objective et impartiale des phénomènes économiques, qui serait la science des économistes et n'intéresserait pas le marxisme dans la mesure où elle ne serait qu'une science des phénomènes, et, sur un tout autre plan, une science métaphysique et normative, une morale et un droit naturel, fondés sur une nature humaine éternelle, et qui s'opposeraient, si nous comprenons bien, à la réalité empirique et phénoménale de deux manières :

a) Comme le normatif au réel, comme ce qui doit être à ce qui est, et

b) comme une réalité humaine essentielle qui résisterait chaque fois que les données phénoménales la heurteraient de manière trop brutale, une sorte de nature humaine qui s'opposerait aux distorsions de la réalité historique et sociale, et dont la résistance proportionnelle à l'intensité, à l'ampleur de ces distorsions, arriverait à les corriger chaque fois qu'elles atteindraient un diapason trop élevé empêchant ainsi l'évolution historique de s'éloigner par trop de la nature humaine et du droit naturel.

C'est à partir de cette identification que le R. P. Bigo croit faire une sorte de critique *immanente* de la pensée de Marx, lorsqu'il montre, après avoir reconnu la réalité des distorsions auxquelles sont soumis la morale et le droit

naturel dans l'ordre social capitaliste — le caractère *immoral* du capitalisme — que la solution socialiste préconisée par Marx lui-même, solution que le R. P. Bigo imagine réalisée en très grande mesure en U. R. S. S., présente des distorsions de même ampleur et de même gravité, bien que complémentaires et en sens inverse.

Si le capitalisme entre — selon le R. P. Bigo — en conflit permanent avec les éléments de solidarité humaine que contient le droit naturel, le socialisme le fait lui aussi avec les éléments de liberté individuelle que contient ce même droit. Ils sont ainsi, l'un et l'autre et au même degré, partiellement valables et partiellement insuffisants par rapport aux lois normatives et éternelles de la morale et du droit naturel.

Convaincu que Marx a défendu les valeurs morales de l'homme contre le capitalisme, qui était l'ordre social empirique de son temps, le R. P. Bigo pense continuer logiquement son œuvre (même si pour cela il doit prendre position contre les illusions marxiennes) en défendant ces mêmes valeurs éternelles, morales et humaines, contre les distorsions que leur impose une société se réclamant du marxisme et qui est devenue aujourd'hui elle aussi une des réalités empiriques de notre temps.

Cette mésinterprétation moralisante et normative du marxisme s'exprime le plus clairement dans les lignes suivantes soulignées dans le texte par l'auteur lui-même :

« *Les lois marxistes sont les lois de la réalité économique, comme les lois morales sont les lois de la réalité humaine* (p. 37). » Cela mène naturellement à une confusion tout aussi radicale dans l'exposition des idées de Marx que dans la terminologie, confusion qui fait que nous rencontrons, dans un livre sur le marxisme, et sans aucune précision particulière, le « capital de consommation » opposé au « capital de production » (p. 243), ou bien des problèmes moraux, inexistants pour une perspective marxiste, laquelle se justifie précisément par la conviction de les avoir dépassés : « Marx est-il pour l'homme par la production, ou pour la production par l'homme ? » « L'épargne représente parfois une privation réelle. Marx n'a jamais voulu considérer ce cas (p. 194) ». « L'épargnant qui se prive vraiment peut donc faire valoir un droit sur une plus-value qui n'existerait pas sans sa privation (p. 195) », etc. Et enfin des concepts dépourvus de tout sens du point de vue marxiste, comme : « le juste profit » (p. 197).

En réalité, tout ceci repose sur un seul et même malentendu. L'humanisme dialectique et marxiste est hostile et étranger à tout point de vue moral ; le profit, par exemple, n'a jamais été pour Marx ni juste, ni injuste, mais seulement un élément de l'ordre social capitaliste, lequel après avoir été, pendant une certaine période historique, favorable au développement des forces productives et au progrès de l'humanité, est devenu progressivement un obstacle à ce développement, et comme tel nuisible et par cela même injuste. De même la pensée marxiste n'a jamais abandonné la connaissance valable des phénomènes empiriques à une science objective et impartiale se réservant seulement une connaissance des essences d'un tout autre ordre « métaphysique » ou « normatif ». En réalité, il faut remplacer la dualité qui domine le livre du Père Bigo : science empirique des faits et science normative et métaphysique des essences, par la distinction des trois conceptions philosophiques fondamentales mentionnées plus haut.

La différence qui sépare la pensée dialectique du positivisme empiriste n'est pas moindre que celle qui la sépare de tout rationalisme normatif. Avec *le scientisme le plus étroit,* Marx serait d'accord dans l'affirmation que le seul critère valable, pour juger la valeur d'une pensée scientifique, est celui de savoir dans quelle mesure elle a réussi à mettre en lumière de la manière la plus exacte possible les lois d'évolution des phénomènes ; s'il se sépare de ce scientisme, ce n'est pas pour chercher une connaissance d'un autre type, une essence normative étrangère à la réalité empirique, mais au contraire, parce qu'il estime le scientisme insuffisant *dans le domaine même où il se situe,* parce qu'il pense que seule une connaissance dialectique, c'est-à-dire une connaissance de type philosophique insérant la réalité dans son devenir historique et ne séparant pas les constatations des valorisations, les faits des valeurs, peut saisir de manière valable, et en tout cas largement supérieure à toute perspective scientiste, les lois *réelles* du devenir, et par cela même rendre compte des phénomènes *empiriques.*

Si Marx affirme et met en lumière le caractère humain, historique et social des rapports qui se cachent derrière les catégories économiques (valeur, prix, capital, etc) et s'il analyse la réification, ce n'est pas pour dégager une autre réalité, « existentielle », « normative », « métaphysique », *à côté* de celle qu'étudierait de manière valable l'économie politique, mais parce qu'il pense que c'est *par ce procédé*

seulement qu'il peut mieux rendre compte de toute économie scientiste du mouvement effectif de la production, des prix, des revenus, des échanges, etc.

La critique marxienne de la réalité économique et sociale ne veut pas être une critique morale, une critique qui juge cette réalité à la lumière de valeurs humaines éternelles, ou tout simplement de valeurs spirituelles, ou d'une idée quelconque quelle qu'elle soit ; elle veut — *et sur ce point Marx a toujours été aussi explicite que possible* — exprimer seulement sur le plan de la pensée scientifique une critique qui se trouve dans la réalité étudiée elle-même, en tant que virtualité, en tant que force réellement existante, qui prépare déjà son dépassement.

C'est pourquoi, d'ailleurs, toute la seconde partie du livre du R. P. Bigo qui présente sans doute un réel intérêt humain, en tant que témoignage d'une authentique et indiscutable bonne volonté, reste pour un lecteur marxiste entièrement dépourvue d'intérêt scientifique dans la mesure où elle réunit sous le même concept abstrait et éternel des réalités totalement étrangères l'une à l'autre, situées dans des contextes historiques différents, alors que la pensée dialectique est une pensée par excellence historique, s'efforçant de comprendre chaque réalité humaine *dans son propre contexte* et dans sa *spécificité*, qui la séparent des autres réalités humaines, en apparence analogues ou apparentées.

Réunir sous le concept d' « intérêt individuel » ou d' « individualisme » des faits aussi différents que la propriété privée des moyens de production dans le monde occidental et le lopin de terre individuel du kolkhozien, ou bien, sous l'angle d'un concept abstrait de « collectivisme », l'étatisation de l'industrie ou la collectivisation des terres en U. R. S. S. et la nationalisation de certaines branches de production dans le monde occidental, nous semble contraire, non seulement à l'essence même de la pensée dialectique, mais aussi à toute méthode historique positive.

En réalité, le R. P. Bigo défend une position essentiellement moralisante, un rationalisme abstrait qui nous paraît avoir dans sa pensée une inspiration thomiste, mais qui, réduite à son schème essentiel, tel qu'il s'exprime le plus souvent dans son ouvrage, peut se rattacher tout aussi bien à saint Thomas qu'à Grotius ou au rationalisme du XVII^e^ et du XVIII^e^ siècles. Une position qui nous paraît être pour le moins aussi éloignée de la pensée dialectique et

implicitement de la pensée économique de Karl Marx, que l'est, dans un autre sens, toute économie politique non dialectique, qu'elle soit positiviste ou déductive.

Le problème qui préoccupe le Père Bigo se retrouve, sur un plan tout à fait différent, et sans aucune référence au marxisme, dans un ouvrage célèbre, publié pour la première fois en 1924, et qui vient de se situer à nouveau au premier plan des discussions théoriques contemporaines grâce à sa réimpression en Allemagne et à la publication d'une traduction anglaise, sous le titre « Machiavellism ». Il s'agit de l'ouvrage de Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson* (*L'idée de Raison d'Etat*) [1].

Historien célèbre, Meinecke fait figure dans la culture allemande de dernier représentant de la lignée des grands penseurs de l'Ecole historique, caractérisée par les noms de Gervinius, Droysen, Ranke, Momsen, Treitschke, Troeltsch, et enfin Meinecke.

Derniers d'une lignée d'historiens dont l'œuvre est à juste titre mondialement célèbre, Troeltsch déjà, et encore plus Meinecke, avaient donné à leurs travaux une orientation en partie nouvelle en quittant l'histoire politique proprement dite pour se concentrer sur l'histoire des idées. De plus, publié en 1924, le livre de Meinecke est écrit sous l'impression immédiate des problèmes que la défaite de son pays posait au dernier représentant d'un courant de pensée qui fut pendant longtemps l'idéologie officieuse, on pourrait presque dire l'expression idéologique, de l'empire qui venait de s'écrouler.

Malgré les apparences et le renom international de Meinecke — et tout en reconnaissant l'importance primordiale de son ouvrage — il serait difficile de dire que celui-ci satisfait les exigences scientifiques positives qu'on posait déjà alors et qu'on devrait légitimement poser aujourd'hui, d'une étude positive dans le domaine de l'histoire des idées.

C'est qu'en réalité Meinecke était parti d'un problème *philosophique :* celui des rapports entre d'une part l'intérêt collectif et d'autre part la morale et le droit naturel, et que son métier d'historien l'ayant amené à poser ce problème sur le plan historique, il a écrit en quelques années un

1. *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte.* R. Oldenbour, Berlin, 1929. En anglais : *Machiavellism*, introduction by W. Stark, Routledge and Kegan Paul. Cf. également *Reason of State*, in *The Times Literary Supplement*, pp. 729-730, 6-12-1957.

ouvrage dont une élaboration scientifique suffisante aurait probablement demandé un nombre considérable de monographies, c'est-à-dire un travail collectif de toute une équipe d'historiens pendant une ou plusieurs générations.

Néanmoins, et peut-être précisément à cause de cela, l'ouvrage de Meinecke est devenu très vite célèbre, et présente encore aujourd'hui une très haute actualité.

L'essentiel du livre est constitué par trois études, qui concernent la pensée de Machiavel, Frédéric Le Grand et Hegel et par la conclusion de l'ouvrage. Le reste comprenant plusieurs portraits intellectuels choisis un peu au hasard, et se présentant de manière plus apparente que réelle, comme la description d'un devenir et d'une genèse [1]. L'idée centrale qui domine les trois portraits est que Machiavel, en tant qu'idéologue le plus radical, le plus pur de la monarchie absolue en train de se constituer, nous présente une doctrine qui, tout en étant *implicitement* animée d'un idéal authentique, d'un ensemble de valeurs réelles, avait néanmoins complètement rompu toute attache avec la tradition chrétienne de la morale et du droit naturel. Par la suite, cependant, ce même rationalisme qui était à la base, aussi bien de l'œuvre de Machiavel que de la Monarchie absolue (et, dirions-nous, de la société bourgeoise qui a créé le monde moderne), a abouti lui-même à recréer une idéologie laïque du droit naturel et de la morale éternelle, reprenant ainsi, dans un monde non chrétien, l'ancienne tradition thomiste. De sorte qu'à son apogée la société qui a trouvé son expression politique dans la monarchie absolue s'est trouvée dominée par une dualité radicale entre d'une part une idéologie admettant l'existence d'un droit naturel et d'une morale rationnelle, et d'autre part une réalité pratique dominée par la défense égoïste des intérêts individuels ou collectifs.

Nous savons — Meinecke ne le dit pas — que les grands systèmes de la philosophie et de l'économie classiques avaient précisément, entre autres, pour tâche d'intégrer ces deux éléments dans un ensemble rigoureusement cohérent, en montrant qu'en dernière instance une raison purement individuelle et l'égoïsme de l' « homo œconomicus », conduisent respectivement à une vérité universelle et à une

1. Ces chapitres concernent Gentillet, Bodin, Botero, Boccalini, Campanella, une série de penseurs italiens et allemands moins importants, un écrit anonyme attribué au père Joseph : « Discours des Princes et Estats de la Chrestienté plus considérable à la France, selon leurs diverses qualitez et conditions », le duc Henri de Rohan, Grotius, Hobbes et Spinoza, Pufendorf, Courtilz de Sandras, Rousset, Fichte, Ranke et Treitschke.

situation économique conforme à l'intérêt général. Meinecke, centré sur les analyses explicitement politiques, ne semble accorder aucun intérêt à tous ces systèmes. Il montre, par contre, la dualité entre la raison d'Etat et le droit naturel à son point le plus aigu dans son portrait intellectuel — un peu schématique et simplifié il est vrai — de Frédéric le Grand, lequel, parti sous l'influence des rationalistes français et notamment de Voltaire, d'une idéologie dominée par l'idée de morale rationnelle et de droit naturel (idéologie qui s'est exprimée dans son *Anti-Machiavel*), aboutit progressivement, au cours de son règne, sous l'action de la réalité, du pouvoir étatique qu'il exerce et des nécessités devant lesquelles il se trouve, à se rapprocher du penseur même qu'il avait combattu.

Enfin, Meinecke constate à juste titre que la première tentative sérieuse et réussie sur le plan intellectuel de dépasser cette dualité, et cela à la fois en gardant l'opposition entre les deux éléments constitutifs, et en les intégrant néanmoins dans un système d'ensemble, a été la dialectique hégélienne, qui, sans abandonner les valeurs humanistes, fait cependant du Volksgeist, de l'esprit national, de l'Etat et implicitement de la Raison d'Etat, le moteur principal de la réalisation historique des valeurs humaines universelles.

Du point de vue de l'histoire des idées, ce tracé schématique est sans doute supérieur aux analyses du R. P. Bigo. L'importance et la raison d'être du livre de Meinecke résident cependant dans la conclusion et dans les nombreux passages répandus dans l'ouvrage, dans lesquels il montre, à côté des mérites philosophiques de la position hégélienne, un des plus grands dangers parmi ceux qu'elle recèle incontestablement : le fait qu'elle a abouti, notamment dans l'école historique allemande (mais nous savons aujourd'hui, en 1958, après l'expérience stalinienne, que cela ne s'est pas produit seulement à cet endroit), à une apologie de la force et des puissances établies, apologie qui, se présentant sous le couvert d'une Philosophie de l'Histoire, n'avait même pas le mérite de la véracité et de l'honnêteté machiavéliennes.

Meinecke présente son livre comme une critique de l'idéologie des grands historiens allemands et aussi de ses propres ouvrages de jeunesse. Il écrit entre autres : « La nationalisation des Etats, la nouvelle idée de l'Etat national, qui avait alors été imposée aux Allemands presque de force par la nécessité, a précisément donné un nouveau

sens et un nouveau contenu à l'ancienne pléonexie de l'Etat. Elle l'a moralisée et ennoblie, comme nous l'avons exprimé jadis. Mais cette moralisation pouvait, comme nous l'ajoutons aujourd'hui, conduire à un nouvel immoralisme, lorsque l'idée nationale débordait et dégénérait en nationalisme moderne » (p. 468).

Le vieux Meinecke a encore publié après la seconde guerre mondiale, à l'âge de plus de quatre-vingts ans, un autre ouvrage intitulé *La catastrophe allemande* [1], qui poussait ces mêmes idées encore plus loin, mettant en cause l'œuvre même de Bismark, et aboutissant à une valorisation très poussée de la morale.

En restant sur le plan philosophique, et indépendamment de tout jugement sur les idées sociales et politiques de Meinecke, nous devons reconnaître qu'il y a quelque chose de profondément justifié dans son livre. La pensée dialectique ne peut pas offrir de solution générale et universelle et ne connaît pas d'attitude prise une fois pour toutes ; elle n'est qu'un équilibre instable, à réaliser, et qu'il faut reconquérir chaque fois contre les deux grands dangers qui la menacent, d'une part le moralisme verbeux et impuissant, et d'autre part l'apologie anti-humaniste et anti-humaine de la force.

C'est pourquoi la reprise du problème posé par le livre de Meinecke à un niveau suffisant de rigueur et de précision historique serait certainement une tâche importante pour les penseurs dialectiques, une tâche difficile, sans doute, et qui exigera probablement le travail de plus d'une génération ; et cela d'autant plus qu'elle devra englober l'histoire de la pensée marxiste que Meinecke a laissée entièrement de côté ; mais une tâche qu'il faudra néanmoins entreprendre et c'est pourquoi nous nous sommes permis de mentionner ici le premier essai, insuffisant sans doute, mais néanmoins important, qu'a été l'ouvrage du célèbre historien allemand.

1. Friedrich Meinecke : *Die Deutsche Katastrophe*. Eberhard Birckhaus Verlag, Wiesbaden, 1946.

1957.

PROPOS DIALECTIQUES
PROBLÈMES DE THÉORIE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE

I

En discutant l'ouvrage du R. P. Bigo nous avons abordé dans notre dernière chronique le problème de la valeur. Il nous semble aujourd'hui que, sur ce point, quelques précisions complémentaires ne seraient pas dépourvues d'intérêt.

Relisant en effet un certain nombre de textes de Marx nous avons pu constater que, si sa terminologie n'est pas toujours rigoureusement unitaire [1], il se dégage néanmoins à travers cette hésitation une position remarquablement cohérente.

Les marchandises possèdent dans une économie marchande (la seule où elles existent) une valeur qui « exprime dans une forme historiquement développée, comme caractère objectif de la chose — (caractère) qui lui revient objectivement — la dépense d'une force équivalente de travail humain, dépense qui existe également — bien que sous une autre forme — dans toutes les autres formes historiques d'organisation sociale ».

La nature de cette dépense de travail, exprimée à un certain niveau historique par la *valeur,* est précisée encore

1. Encore faut-il ajouter qu'on ne saurait reprocher à Marx ce manque d'unité terminologique, puisque, comme on le sait, la plupart de ses écrits économiques ne sont que des brouillons inachevés publiés par Engels ou les éditeurs ultérieurs.

par Marx comme étant « le caractère social du travail en tant qu'il se présente comme dépense de force sociale de travail [1] ». Enfin la *valeur* des marchandises se manifeste sur le plan phénoménal par la *valeur d'échange* qui est la possibilité d'exprimer l'équivalent de la valeur de la marchandise A en une certaine quantité de marchandise B.

Récapitulons les idées exprimées dans ces quelques lignes d'un brouillon assez désordonné. Il y a donc :

a) Une réalité commune à toutes les formes d'organisation sociale : *le caractère social du travail dépensé pour la production des biens.*

b) Une autre réalité commune elle aussi à toutes les formes d'organisation sociale : *la valeur d'usage* des biens produits.

c) Une réalité historique particulière à l'économie marchande, dans laquelle les biens deviennent des marchandises : *la valeur* qui réside en ce que le caractère social du travail dépensé pour la production des biens apparaît comme *propriété objective* des choses. *C'est le fondement de la réification.*

d) Une manifestation phénoménale de la valeur de chaque marchandise : *la valeur d'échange,* qui est la possibilité d'exprimer son équivalent en une certaine quantité d'une autre marchandise.

Conformément à ces positions théoriques, Marx a maintes fois précisé qu'il ne saurait y avoir de « valeur » dans une société communiste. Pour ne citer que deux passages tout à fait explicites, sur ce point :

« Le produit du travail est, dans n'importe quel état social, valeur d'usage ou objet d'utilité ; mais il n'y a

1. Nous employons ici les termes mêmes de Marx dans son dernier brouillon de nature économique « Remarques marginales sur le Manuel d'Economie Politique d'Adolf Wagner... »

Voici d'ailleurs le texte intégral du passage d'où sont tirées ces quelques lignes : « Si Rodbertus — je dirai plus loin pourquoi il ne l'a pas vu — avait continué à analyser la valeur d'échange des marchandises au pluriel, car celle-ci existe seulement là où il y a des marchandises, diverses sortes de marchandises — il aurait trouvé « la valeur » sous cette forme phénoménale. Et s'il avait continué à analyser la valeur il aurait trouvé qu'en elle l'objet, la valeur d'usage, vaut seulement comme simple *objectivation* du travail humain, comme *dépense d'une force travail humain équivalente,* et que le contenu est représenté comme caractère *objectif* de la *chose,* comme caractère qui lui revient à *elle-même* objectivement, bien que cette objectivité *n'*apparaisse *pas* dans sa forme naturelle (ce qui rend précisément nécessaire une forme-valeur particulière). Il aurait donc trouvé que la « valeur » de la marchandise exprime seulement dans une forme historiquement développée ce qui existe, bien que *sous une autre forme,* dans toutes les autres formes historiques d'organisation sociale, à savoir le caractère social du travail dans la mesure où il se présente comme dépense *de force sociale de travail.* »

qu'une époque déterminée dans le développement historique de la société, qui transforme généralement le produit du travail en marchandise, c'est celle où le travail dépensé dans la production des objets utiles revêt le caractère d'une qualité inhérente à ces choses, de leur valeur [1]. »

Et de même dans un texte célèbre de la *Critique du programme de Gotha :*

« Au sein d'un ordre social communautaire fondé sur la propriété commune des moyens de production, les producteurs n'échangent pas leurs produits ; de même le travail incorporé dans les produits n'apparaît pas davantage comme valeur de ces produits, comme une qualité réelle possédée par eux, puisque désormais, au rebours de ce qui se passe dans la société capitaliste, ce n'est plus par la voie d'un détour, mais directement que les travaux de l'individu deviennent partie intégrante du travail de la communauté. »

Quant au premier élément, commun à toutes les formes d'organisation sociale : le travail social dépensé pour la production des biens, Marx l'appelle par exemple dans le tome III du *Capital,* « coût réel » — wirkliche Kost — des biens, l'opposant au prix de revient pour le capitaliste, qui ne comprend pas le profit, c'est-à-dire le travail non payé, alors que ce travail est une dépense effective du point de vue de la société.

Il lui arrive cependant, une fois tout au moins (nous venons de le constater en relisant certains passages du *Capital,* mais il faudrait relire toute l'œuvre de Marx sous cet angle), d'appeler « *valeur* » ce « coût réel », commun à toutes les formes d'organisation sociale. En effet, dans *Le Capital,* t. III, fin du chapitre 49, nous lisons :

« Il reste en outre qu'après la suppression du mode de production capitaliste, la détermination de la valeur, si l'on maintient la production sociale, sera toujours au premier plan, parce qu'il faudra plus que jamais régler le temps de travail ainsi que la répartition du travail social entre les différents groupes de production et en tenir la comptabilité. »

Du point de vue de son contenu ce texte ne pose aucun problème particulier, n'étant nullement en contradiction avec les autres passages que nous venons de citer.

A côté de la *valeur d'usage* commune à tous les ordres sociaux et de la *valeur* des marchandises, particulière aux

1. *Le Capital,* t. I, p. 75. Editions sociales, Paris.

sociétés fondées sur la production pour le marché, il y a naturellement un autre facteur commun à tous les ordres sociaux : la dépense de travail social, que Marx appelait, dans le tome III, « coût réel », et qu'il nomme ici « valeur », facteur qui se manifestera dans une société socialiste — personne n'en a jamais douté — par la nécessité de calculer la force de travail disponible et sa répartition

a) entre les différentes branches de la production en fonction des besoins de la société, et

b) à l'intérieur de chacune de ces branches entre les différents individus.

A côté des catégories *économique* de la *valeur d'échange et socialo-naturelle* de la *valeur d'usage,* c'est là dans une société socialiste une catégorie régie par l'*idée d'efficacité,* catégorie non pas économique, mais de *technique sociale* qu'on pourrait appeler *sociologico-comptable.*

Sur le fond il n'y a donc aucun problème. La seule question est de savoir s'il est utile d'employer dans ce dernier cas le terme de *valeur,* ajoutant ainsi à ce mot une troisième signification, à côté de deux autres (valeur d'usage et valeur d'échange) courantes et admises, et s'il ne vaut pas mieux s'en tenir par exemple à un terme comme « coût social », « coût réel », ou tout autre équivalent.

Quoi qu'il en soit il importe de souligner que Marx n'a jamais imaginé dans une société communiste, sinon pour la période transitoire entre la fin du monde capitaliste et l'établissement de cette dernière, une répartition des biens selon leur coût social ou selon le travail fourni par chaque individu pour leur production. Cette répartition se fera d'après lui conformément à la formule célèbre « Chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ».

Pour terminer, nous voudrions encore mettre en lumière l'existence dans le *Capital* des éléments d'une remarquable analyse épistémologique qui se rattache à cette idée de « coût social ». Nous venons en effet de voir que celui-ci, tout en étant commun à *toutes* les formes d'organisation sociale, ne s'exprime cependant pas de manière manifeste dans les sociétés précapitalistes alors qu'il trouve une forme d'expression phénoménale dans la valeur d'échange lorsque la production pour le marché devient prédominante, pour devenir entièrement transparent sous la forme de la catégorie comptable du « coût social » dans une économie socialiste planifiée.

Or, en étudiant l'analyse aristotélicienne de l'argent dans

l'Ethique à Nicomaque, Marx nous montre pourquoi les concepts de valeur et de coût social devaient être inaccessibles aux meilleurs penseurs de toute société précapitaliste [1]. Alors qu'au contraire une fois que le « coût social » eut trouvé son expression phénoménale dans l'économie capitaliste, il devient visible, non pas pour tout le monde (nous avons vu la différence entre le « coût réel » et le prix de revient pour le capitaliste), mais pour les théoriciens de l'économie et de la vie sociale. Enfin, il deviendra transparent et accessible à tous en tant que catégorie fondamentale d'une planification socialiste.

Il nous semble qu'il y a là un remarquable exemple de ce qu'est sur le plan de la conscience et de la pensée la notion si controversée de progrès [2].

II

Nos dernières chroniques ont traité du problème de la morale dans la pensée dialectique, et nous avons essayé de montrer que toutes les interprétations aboutissant à

1. « Ce qui empêchait Aristote de lire dans la forme valeur des marchandises, c'est que la société grecque reposait sur le travail des esclaves et avait pour base naturelle l'inégalité des hommes et de leurs forces de travail. Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'équivalence de tous les travaux, parce que et en tant qu'ils sont du travail humain, ne peut être déchiffré que lorsque l'idée de l'égalité humaine a déjà acquis la ténacité d'un préjugé populaire. Mais cela n'a lieu que dans une société où la forme marchandise est devenue la forme générale des produits du travail, où, par conséquent, le rapport des hommes entre eux comme producteurs et échangistes de marchandises est le rapport social dominant.

« Ce qui montre le génie d'Aristote, c'est qu'il a découvert dans l'expression de la valeur des marchandises un rapport d'égalité. L'état particulier de la société dans laquelle il vivait l'a seul empêché de trouver quel était le contenu réel de ce rapport. » (Marx : *Le Capital*, Editions sociales, T. I, p. 73.

2. Le problème de la valeur dans une société communiste est évidemment pour notre génération un problème *purement théorique*, une telle société étant encore très loin d'être réalisée et très différente de tout ce qui existe aujourd'hui sur n'importe quel point du globe.

Il ne reste pas moins vrai que c'est un problème que doit tirer au clair tout historien qui s'intéresse à la pensée de Marx, et cela non seulement à cause des quelques rares passages dans l'œuvre de celui-ci qui en parlent explicitement, mais aussi parce qu'il fait partie intégrante de la théorie de la valeur dans l'économie marchande qui est un des piliers de l'œuvre marxienne.

Nous savons, bien entendu, que ces questions, qui sont en partie des problèmes de philologie et d'interprétation de textes, sont assez secondaires par rapport à ceux que pose la compréhension effective de la réalité.

Il importe cependant, dans la mesure même où on ne leur accorde ni une importance primordiale, ni même une importante prépondérante, de les traiter avec le maximum de rigueur possible pour éviter toute confusion.

l'idée qu'il y a dans la pensée de Marx, soit une *science de la société*, soit une *morale*, soit une *technique sociale*, déforment cette pensée, et ne sont en dernière instance que trois formes différentes d'une seule et même distorsion, résultant de la pénétration des perspectives scientistes à l'intérieur du marxisme.

Nous avons aussi essayé de montrer que si le couple science de la société-morale constituait l'idéologie de certains intellectuels libéraux ralliés au socialisme qui furent jusqu'environ 1933 les principaux théoriciens du réformisme dans la social-démocratie de langue allemande (les noms les plus importants seraient à peu près ceux de Vorländer, De Man, Bernstein, etc.), le couple science de la société-technique sociale était au contraire l'idéologie, en apparence paradoxalement, mais en réalité naturellement commune, de la bureaucratie des deux grands organismes politiques qui se réclament du marxisme : la social-démocratie et le communisme.

Les expressions théoriques les plus importantes de ces positions impliquaient l'affirmation — consciente ou implicite — de l'existence d'une dualité entre le fait et la norme, ou entre le fait et la valeur, dans la pensée de Marx, dualité que des adversaires du marxisme ont souvent utilisée comme argument critique (Werner Sombart par exemple).

Nous avons aussi essayé de montrer que non seulement Marx lui-même connaissait parfaitement cette objection, qu'il ne prenait pas au sérieux, mais aussi qu'une interprétation dialectique de la pensée marxienne, telle qu'elle a été formulée en premier lieu par Lukács, et telle qu'elle se trouve implicitement à la base de tous les grand ouvrages marxistes, ne lui offre aucune prise dans la mesure où elle nie précisément à la fois la possibilité d'une science *objective* de la société, d'une technique sociale et la validité d'une position moralisante.

Les problèmes soulevés par ces interprétations ont été amplement et minutieusement discutés durant la période 1904-1927, et c'est seulement l'incroyable vide théorique créé par la période stalinienne qui explique qu'ils aient pu réapparaître aujourd'hui avec les mêmes arguments à l'appui, comme s'il s'agissait de découvertes nouvelles et de choses entièrement inconnues.

Nous avons dans nos dernières chroniques analysé deux ouvrages qui défendent l'existence d'une morale marxienne et nous examinerons prochainement la position

complémentaire du scientisme anti-moraliste de P. Naville.

Pour terminer cependant avec le problème de la morale nous voudrions dire aujourd'hui quelques mots sur une théorie ingénieuse et originale, défendue par M. A. Piettre [1].

Sentant très bien tout ce qu'il y a de paradoxal dans le fait d'attribuer un fondement moral au socialisme d'un penseur qui s'en est toujours défendu avec véhémence, et constatant néanmoins l'existence dans l'œuvre marxienne de nombreuses condamnations de la société capitaliste, que, suivant la tradition non dialectique qui domine la pensée contemporaine, M. Piettre conçoit sur le mode de la morale, il élabore une théorie qui au premier abord semble tout concilier.

Il distingue en effet dans ce qu'il nomme, de façon qui nous paraît contestable, « l'économie marxiste » (il faut toujours rappeler que Marx lui-même n'a jamais parlé d'une « Economie » ou d'une « Economie Politique marxiste », mais seulement d'une « Critique de l'Economie Politique »), deux perspectives, l'une *statique*, qui impliquerait une condamnation morale du capitalisme, l'autre *dynamique*, dans laquelle la perspective morale serait remplacée par une perspective *historique* cohérente fondée sur l'idée que le capitalisme engendre lui-même les facteurs qui le dépasseront [2].

Au premier abord cette solution paraît séduisante. Ainsi, chaque fois que Marx parle de la société capitaliste il la condamnerait moralement dans la mesure où cette société lui semble, en tant qu'homme privé, injuste, puisque fondée sur l'exploitation ; cette condamnation morale resterait cependant dépourvue de tout intérêt pratique puisque l'histoire se charge elle-même de dépasser la société condamnée. A la limite, et poussée à ses dernières conséquences philosophiques (ce que M. Piettre ne fait pas), cette théorie aboutit à peu près aux positions de Max Adler.

Malheureusement *cette* distinction du statique moralisant et du dynamique historique ne nous semble nullement

1. André Piettre : *Marx et le Marxisme*, P.U.F. 1957.

2. « Complexe dans ses données, l'économie marxiste est simple en son dessein. Elle vise tout entière à démontrer :

1° Que le régime capitaliste est essentiellement *condamnable en soi*, comme un régime d'exploitation humaine ;

2° Mais qu'il est, heureusement, *condamné par les faits*. Régime d'iniquité sociale, il est aussi un régime de contradictions internes.

A la première proposition correspond ce qu'en termes actuels on peut appeler la *statique* de l'économie marxiste ; à la seconde, sa *dynamique*. » L. C., p. 37.

fondée lorsqu'il s'agit d'interpréter la pensée marxienne. En effet non seulement elle ne s'y trouve pas formulée de manière explicite (ce qui ne serait pas un argument décisif) mais encore les nombreuses condamnations du monde capitaliste qu'on trouve dans l'œuvre de Marx sont précisément fondées non pas sur un critère moral, mais sur la compréhension des tendances historiques qui s'orientent vers son dépassement. Il y a sans doute dans cette œuvre des analyses *statiques*, mais ce ne sont que des instruments conceptuels indispensables à la compréhension de la genèse et du dynamisme de l'économie. Les deux les plus importants sont la théorie de la valeur et les schèmes de la reproduction simple, dont nous parlerons plus loin. Or, ce sont précisément dans l'œuvre marxienne *les parties les plus radicalement dépourvues de tout élément de condamnation* fondé sur l'idée d'exploitation [1], ce qui d'ailleurs est naturel, dans la mesure où il s'agit de simples schèmes conceptuels de travail, qui ne correspondent que de très loin à la réalité concrète [2].

Car non seulement il n'y a pour Marx nulle part de phénomène social statique mais, plus encore, l'économie capitaliste est caractérisée selon lui précisément par un dynamisme exceptionnel en comparaison duquel on pourrait affirmer que de nombreuses autres formes sociales présentent un caractère *relativement* statique, de sorte que même si, pour l'étude du capitalisme, les analyses structurales statiques restent parfois un instrument de travail nécessaire, elles n'approchent que de très loin la réalité concrète qu'on saurait seule défendre ou condamner. D'ailleurs, et ceci devrait être concluant : des deux principales analyses statiques du *Capital*, la théorie de la valeur fait abstraction de toute exploitation et même de la séparation des producteurs en ouvriers et capitalistes, et les schèmes de la reproduction simple supposent un taux constant de la plus-value, c'est-à-dire une exploitation qui n'augmente jamais.

Ceci dit, que l'on nous permette d'exprimer notre regret devant le fait qu'un ouvrage documenté comme l'est celui de M. Piettre [3] contienne sur quelques points de détail des formulations confuses qui le rendent parfois inintelligible

1. La théorie de la valeur fonde par contre l'analyse de la *réification* qui implique une prise de position anticapitaliste.

2. Rosa Luxembourg comparait la fonction théorique des schèmes de la reproduction simple dans le *Capital* à celle de $\sqrt{-1}$ en mathématiques.

3. Avec lequel cependant nous sommes en désaccord sur de très nombreux points.

et qui seront, nous l'espérons, rectifiées lors d'une seconde édition [1].

Nous nous arrêterons à un seul exemple concernant un problème déjà évoqué au début de cet article : la distribution des biens dans une société communiste. Sur ce point, M. Piettre rappelle à juste titre (p. 81) que selon Karl Marx « l'humanité passera de la phase inférieure du socialisme (à chacun selon son *travail*) à la phase supérieure du communisme (à chacun *selon ses besoins*) ».

Ceci est parfaitement exact et l'on est d'autant plus étonné de lire (p. 46), avec une référence à l'ouvrage du R. P. Bigo, que « la mission du communisme » sera entre autres « de revenir à un nouveau patriarcat, mais à un patriarcat d'Etat qui attribue à chacun, en toute clarté et en toute justice, l'équivalent exact de son apport-travail. Alors, mais alors seulement, s'établira le règne de la valeur travail [2] », affirmation qui nous ramène aux interprétations moralisantes de la théorie de la valeur.

1. C'est par exemple le cas pp. 52-53 où il y a visiblement confusion entre le taux moyen de profit et le surprofit dû au progrès technique. De même (p. 54), une coquille fait dire à M. Piettre que « l'accroissement global du capital constant » aboutit « à réduire la masse *totale* de la plus-value », alors que, page 55, il formule la loi marxienne de manière parfaitement correcte en écrivant qu'il s'agit « de diminution du *taux de profit* avec *l'augmentation* simultanée de la *masse* du profit » (souligné par nous, L. G.).

2. Ajoutons qu'à l'appui de cette affirmation, M. Piettre se réfère dans son annexe à un passage de Marx qui, replacé dans son contexte, dit exactement le contraire. En effet, voici le texte intégral de Marx (les passages en italique sont supprimés dans l'ouvrage de M. Piettre). « Représentons-nous enfin une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. *Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel et exclusif, et conséquemment, objets d'utilité immédiate pour lui. Le produit total des travailleurs unis est un produit social. Une partie sert de nouveau comme moyen de production et reste sociale ; mais l'autre partie est consommée et, par conséquent, doit se répartir entre tous. Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs.* Supposons, *pour mettre cet état de choses en parallèle avec la production marchande*, que la part accordée à chaque travailleur soit en raison de son temps de travail. Le temps de travail jouerait ainsi un double rôle. D'un côté, sa distribution dans la société règle le rapport exact des diverses fonctions aux divers besoins ; de l'autre, il mesure la part individuelle de chaque producteur dans le travail commun, et en même temps la portion qui lui revient dans la partie du produit commun réservée à la consommation. Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution. » (*Le Capital*, T. I, p. 90, Editions sociales).

On voit que M. Piettre a transformé ce que Marx désigne explicitement comme une simple *hypothèse méthodologique*, destinée à faciliter la compréhension, en une théorie effective concernant la société communiste.

III

A côté de la discussion autour de la morale et de la sociologie dans la pensée de Marx en particulier et dans la pensée dialectique en général, la discussion théorique la plus importante qui se déroula dans la littérature marxiste au cours des trente premières années du XX^e siècle fut celle concernant l'impérialisme et la reproduction.

La parution récente en français du dernier grand ouvrage de Fritz Sternberg [1], qui fut un des participants les plus importants de cette discussion, nous offre l'occasion de l'évoquer ici, d'autant plus que nous nous proposons de parler prochainement de cet ouvrage et que, comme il le dit lui-même, ses anciennes analyses en constituent l'arrière-plan.

Il faut, il est vrai, souligner que sur de très nombreux plans, politique, sociologique, historique, Sternberg semble avoir considérablement modifié ses positions, et cela à tel point que lui-même, qui était, et en tout cas se voulait, en 1925 un marxiste orthodoxe, ne semble même plus aujourd'hui désirer se qualifier ni être considéré comme tel.

Et cependant il ne semble pas avoir varié sur deux des points les plus importants de sa pensée, à savoir : la nature de l'impérialisme et le mécanisme de la surproduction. Aussi avons-nous l'intention de ne mentionner ici que ses positions sur ces deux problèmes, d'autant plus que c'est là que se situait son apport original à la discussion des années 1920-1930, alors que sur tous les autres points il ne faisait, dans l'ensemble, que suivre le marxisme révolutionnaire de l'époque.

La discussion sur la surproduction généralisée et sur la nature de l'impérialisme s'est naturellement rattachée dans la littérature marxiste aux analyses du *Capital*. Malheureusement celles-ci étaient loin d'être univoques, probablement non pas à cause d'une incohérence ni d'une insuffisance interne de la pensée de Marx, mais simplement parce que le deuxième et le troisième tomes du *Capital* ne sont que des manuscrits posthumes et inachevés publiés comme on le sait après la mort de Marx par Frédéric Engels. Nous ne savons pas ce qu'aurait été le manuscrit définitif ; ce qui est certain c'est que l'ana-

1. Fritz Sternberg : *Le conflit du Siècle*. Ed. du Seuil, 1957. Nous avons consacré à l'édition allemande de cet ouvrage un compte rendu dans la revue *Arguments*.

lyse des problèmes de la reproduction et de la relation entre l'offre et la demande globales de marchandises dans la société capitaliste constitue la 3e partie du tome II du *Capital*, et que Marx non seulement n'y mentionne aucun obstacle, aucune limitation à un développement *indéfini* des forces productives dans le monde capitaliste, mais ne semble même pas dans ces analyses en avoir entrevu ou soupçonné l'existence.

Inversement les passages du 1er et 3e tomes du *Capital* consacrés à la surproduction et aux crises semblent dominés par l'idée que le développement des forces productives doit se heurter nécessairement dans le monde capitaliste à l'existence de rapports antagonistes de distribution et aboutir ensuite à une prolétarisation massive de toutes les couches de la société, à une paupérisation absolue de la classe ouvrière, et finalement, même sur le plan économique, à une catastrophe finale.

Malheureusement cette description est loin d'être suffisamment fondée sur le plan de *la théorie économique* où nous trouvons chez Marx seulement une analyse explicative de la concentration des capitaux, du progrès technique et du mécanisme des crises périodiques et temporaires, et non pas une analyse justifiant la *nécessité* d'un raccourcissement des cycles industriels et surtout d'une aggravation progressive des crises et de la surproduction dans la société capitaliste *schématique* (composée uniquement de capitalistes et d'ouvriers) qu'il étudie.

Aussi a-t-on pu dire que la dernière partie du IIe tome du *Capital* est un hymne à la gloire du capitalisme et de l'essor indéfini des forces productives qu'il assure, alors qu'au contraire les autres écrits de Marx sont une critique véhémente et l'annonce de sa marche nécessaire vers la catastrophe.

Fait curieux, cette situation n'a pas beaucoup inquiété, dans les premières années qui suivirent la publication du *Capital*, les théoriciens marxistes, qui imaginaient la marche vers le socialisme surtout comme un phénomène sociologique et politique ou moral et avaient peu conscience (d'autant plus qu'ils avaient rarement lu le tome II) du manque de fondement économique de la doctrine dont ils se réclamaient. La situation se trouva peu changée le jour où parut, en 1909, la première étude économique marxiste apportant des analyses nouvelles : *le Capital Financier* de Rudolf Hilferding. Cet ouvrage signalait l'apparition d'une phase particulière dans l'évolution historique

du capitalisme : *l'impérialisme*, caractérisée par la substitution à l'économie libérale d'une économie contrôlée par des trusts et des monopoles et notamment l'apparition de cette fusion intime entre le capital industriel et le capital bancaire qu'est le capital financier.

On sait que des positions analogues à celles de Hilferding furent défendues, non sur le plan politique, mais sur le plan économique, par tous les marxistes russes, aussi bien par ceux que l'on appelait les « marxistes légaux » (dont le plus important, Tougan-Baranowski, alla jusqu'à soutenir qu'une production capitaliste pourrait se développer harmonieusement conformément aux schèmes marxistes de la reproduction, même en diminuant de manière absolue la consommation ouvrière), que par les théoriciens marxistes révolutionnaires, notamment Lénine (et plus tard Boukharine) qui soutinrent eux aussi que, conformément aux schèmes de Marx, toute surproduction généralisée ne saurait résulter que d'une disproportion entre les différentes branches de la production et resterait sur le plan économique toujours surmontable à l'intérieur du régime capitaliste. C'est ainsi que, chose curieuse, la droite réformiste — notamment Hilferding et Kautsky —, attachée à prouver la possibilité d'un développement indéfini du capitalisme occidental, et les marxistes russes, légaux ou révolutionnaires, notamment Lénine et Boukharine, dominés par le souci d'orthodoxie marxienne et par le besoin de prouver contre les populistes la possibilité d'un développement prolongé du capitalisme en Russie, aboutissaient dans l'étude des fondements économiques de l'impérialisme à une position analogue. Les uns et les autres soutenaient en effet sur le plan économique la possibilité indéfinie de développement du capitalisme et faisaient en dernière instance de l'impérialisme un phénomène dérivé, résultant de la constitution du capital financier, de l'apparition de cartels et de trusts et de la recherche par les dirigeants de l'économie capitaliste de placements à un taux de profit plus élevé et de sources de matières premières dans les colonies et les pays arriérés.

C'est au contraire dans ce qu'on pourrait appeler la gauche marxiste de langue et de culture allemandes, Rosa Luxembourg, Fritz Sternberg, Georg Lukács, avec beaucoup de tâtonnements et de reculs permanents l'économiste hongrois E. Varga, et avec une compréhension partielle du problème certains austro-marxistes comme Otto Bauer, que s'est développée, contre les foudres du marxisme offi-

ciel réformiste et révolutionnaire, une théorie économique cohérente de l'impérialisme.

Les deux étapes les plus importantes dans cette élaboration furent sans doute la parution en 1912 du génial ouvrage de Rosa Luxembourg, *L'Accumulation du Capital*, et en 1925 du livre remarquable de F. Sternberg, *L'Impérialisme*.

Pour résumer l'essentiel de leurs analyses il nous faut partir des schèmes de la reproduction du tome II du *Capital*, que nous exposerons ici dans une forme algébrique autour de laquelle la discussion finit d'ailleurs par se concentrer. (Chez Marx les exemples sont numériques.)

Au fond, les schèmes de la reproduction de Marx reprennent — explicitement d'ailleurs — la géniale découverte à partir de laquelle Quesnay a créé l'économie politique scientifique : *le Tableau Economique*, avec cette seule différence que Marx, qui analyse une société capitaliste schématique et idéale, composée uniquement d'ouvriers et de capitalistes, remplace dans son tableau les trois classes analysées par Quesnay — propriétaires, fermiers et classes stériles (artisans et commerçants) — par les deux classes fondamentales de la société moderne, les seules qui existent dans son économie schématique, ouvriers et capitalistes. D'autre part il analyse la circulation des biens entre les deux grands groupes dans lesquels se divise la production de la société moderne, comme d'ailleurs celle de toute société, à savoir la production des moyens de production (groupe I) et celle des biens de consommation (groupe II).

Reprenant pour la première fois depuis Quesnay un essai d'étude quantitative globale des rapports entre l'offre et la demande, Marx constate que si, d'une part, nous admettons que le prix de toute marchandise ou de tout groupe de marchandises peut être divisé en trois parties constitutives : V correspondant au salaire payé pour la produire, C correspondant à tous les autres éléments du capital dont la valeur a été transférée dans la marchandise (matières premières, amortissement des machines, des immeubles, etc.) et P plus-value ou profit [1], et si, d'autre part, la valeur de chaque marchandise se situe entièrement ou en partie soit dans le groupe I, soit dans le groupe II (la valeur de certaines marchandises, par exemple celle

1. Dans le langage de Marx :
v = capital variable
c = capital constant
p = plus-value.

d'une voiture utilisée en semaine pour la production et le dimanche pour la promenade, se répartissant proportionnellement entre les deux groupes), nous pouvons représenter la valeur globale des marchandises produites pendant une période de production de la manière suivante :

$$\text{I. } V_1 + C_1 + P_1$$
$$\text{II. } V_2 + C_2 + P_2$$

Or si nous supposons pour l'instant, pour simplifier le problème, que les capitalistes consomment entièrement leur profit et ne font que remplacer leur capital sans l'augmenter (ce que Marx appelle reproduction simple) nous aboutissons au résultat suivant :

Pour qu'à la fin d'une période de production il soit possible de recommencer celle-ci dans les mêmes conditions qu'auparavant il faut que les entrepreneurs et industriels, une fois leurs produits vendus, puissent retrouver sur le marché des moyens de production équivalents et analogues à ceux qu'ils avaient utilisés pendant la période précédente.

Or, comme ces moyens de production utilisés sont constitués par

$$C_1 + C_2$$

et que les moyens de production offerts sur le marché sont constitués par

$$V_1 + C_1 + P_1$$

(et comme il n'y a pas de cadeau dans l'économie marchande), il faut, pour que, dans notre hypothèse, l'équilibre soit réalisé, que

$$C_1 + C_2 = V_1 + C_1 + P_1$$

ou bien, par une simplification évidente, que

$$C_2 = V_1 + P_1$$

On aboutit au même résultat si l'on part de l'exigence que les objets de consommation correspondent aux salaires et aux profits que nous avons supposés entièrement consommés. Un raisonnement analogue nous montre qu'il faut pour cela que soit réalisée l'équation suivante :

$$V_1 + P_1 + V_2 + P_2 = V_2 + C_2 + P_2$$

ou par simplification

$$V_1 + P_1 = C_2$$

Cette équation représente ainsi la condition d'équilibre économique dans une société composée uniquement d'ouvriers et de capitalistes dans laquelle il y a reproduction simple.

En réalité, cependant, celle-ci n'est qu'une fiction théorique. La technique progresse, et sous l'empire de la concurrence les capitalistes sont obligés d'investir une partie de plus en plus grande de leurs bénéfices. Dans le langage des équations cela signifie que P_1 et P_2 se divisent respectivement en VS_1 (salaire supplémentaire) + CS_1 (capital constant supplémentaire) + R_1 (revenu consommé directement) et

$$VS_2 + CS_2 + R_2$$

En reprenant les mêmes opérations qu'auparavant nous aboutissons à l'équation suivante :

$$C_2 + CS_2 + C_1 + CS_1 = V_1 + VS_1 + C_1 + CS_1 + R_1$$

ou par simplification :

$$C_2 + CS_2 = V_1 + VS_1 + R_1$$

C'est ici que s'arrête l'analyse de Marx.

Comme nous l'avons dit, jusqu'en 1912 tous les penseurs marxistes, Hilferding, Kautsky, Lénine, etc., en avaient conclu que sur le plan économique le capitalisme pourrait se développer indéfiniment pourvu que cette dernière égalité soit réalisée, et que les crises de surproduction s'expliquaient uniquement par des disproportions temporaires résultant de l'absence de planification et de l'anarchie du marché, disproportions que la crise aidait précisément à surmonter en rétablissant, à travers le jeu de l'offre et de la demande, les proportions correspondant aux exigences d'équilibre. Au fond, les économistes marxistes reprenaient ainsi d'une manière il est vrai un peu plus précise l'ancienne théorie apologétique de J.-Baptiste Say connue sous le nom de « Loi des débouchés ».

Quant à l'impérialisme, ils l'expliquaient par des phénomènes importants sans doute mais dérivés, tels que le capital financier, les trusts, les cartels, le militarisme, etc., en admettant ainsi la possibilité *théorique tout au moins* d'un capitalisme non impérialiste. La seule différence entre eux résidait en ce que les réformistes aboutissaient naturellement, en tirant toutes les conséquences de cette position, à l'idée d'un capitalisme dans lequel on aurait réussi à éliminer tous les mauvais côtés accidentels en rétablissant son caractère démocratique et libéral, alors que pour les théoriciens marxistes de « gauche » cette perspective était *sociologiquement* impossible ou tout au plus ne représentait qu'une *possibilité théorique*, la révolution devant survenir longtemps auparavant (Boukharine). Thèse qui était déjà une énorme concession aux réformistes [1].

Or, voilà qu'en 1912 Rosa Luxembourg, à qui un éditeur avait demandé de rédiger en manuel ses cours annuels d'économie politique, se heurte en voulant exposer de manière cohérente les théories marxiennes de la reproduction élargie à des difficultés imprévues. C'est l'origine de la plus grande découverte théorique dans le domaine de la Critique de l'Economie Politique depuis la publication du *Capital*.

Selon Marx, en effet, et c'est là une vérité évidente, le progrès technique s'exprime par l'augmentation de la valeur du capital constant (machines, matières premières, etc.) mis en mouvement par chaque ouvrier. Dans le langage des schèmes cela signifie augmentation de C par rapport à V ou de la fraction $\frac{C}{V}$ (appelée par Marx composition organique du capital). Or Marx, après avoir étudié la reproduction simple, avait continué par la reproduction élargie, mais il était mort avant d'avoir introduit dans les schèmes le progrès technique comme troisième facteur. C'est ce que Rosa Luxembourg essaye de faire. Il suffisait d'y penser pour s'apercevoir que dans l'équation :

$$C_2 + CS_2 = V_1 + VS_1 + R_1$$

si on admet que R (la consommation personnelle des capitalistes) est une partie relativement négligeable, le

1. Rappelons que nous ne suivons pas ici un ordre strictement chronologique, des positions « orthodoxes » s'étant encore développées longtemps après que Rosa Luxembourg eut publié son livre. Boukharine, par exemple, écrit après la première guerre mondiale.

deuxième membre de l'équation représente précisément le dénominateur de la fraction $\frac{C}{V}$ c'est-à-dire l'élément dont le poids relatif doit être progressivement réduit par le progrès technique, alors que le premier membre $C_2 + CS_2$ représente le numérateur de cette fraction c'est-à-dire l'élément dont le poids relatif doit augmenter au fur et à mesure de ce même progrès.

Il en résulte que les conditions d'équilibre exigent en fin de compte un ralentissement du rythme du progrès technique et même du rythme de l'augmentation de la production dans le deuxième secteur au fur et à mesure que ce progrès s'accentue dans le secteur I, et cela à tel point que si nous imaginions un progrès technique très intense dans le secteur I il pourrait avoir comme contrepartie une exigence d'arrêt ou même de recul de la production dans le secteur II.

Sans doute cette dernière conséquence est-elle purement théorique (encore que des phénomènes récents comme l'automation puissent la rendre effective) ; il faut aussi ajouter que, *jusqu'à un certain point*, l'accumulation plus rapide dans le secteur I par rapport au secteur II ne doit pas encore troubler l'équilibre dans la mesure où le progrès technique a précisément pour conséquence d'augmenter le détour, c'est-à-dire le poids relatif du secteur I dans la production totale.

Il reste néanmoins que l'exigence d'équilibre contenue dans l'équation :

$$C_2 + CS_2 = V_1 + VS_1 + R$$

doit se heurter *dès que le progrès technique dépasse un certain rythme* à deux obstacles fondamentaux, à savoir :

a) les tendances intérieures d'accumulation du secteur II, tendances qui résultent de la concurrence, de la recherche de marchés nouveaux, des possibilités techniques de réduire le prix de revient, etc. ;

b) l'exigence, plus techniquement qu'économiquement déterminée, de proportionnalité entre les deux secteurs résultant du fait qu'en dernière instance la valeur de tous les moyens de production doit se transmettre tôt ou tard *intégralement* dans les objets de consommation. Proportionnalité indépendante et qui n'a rien de commun avec celle qui est exprimée par l'équation :

$$C_2 + CS_2 = V_1 + VS_1 + R$$

Il en résulte qu'une économie composée uniquement d'ouvriers et de capitalistes ne saurait trouver à l'intérieur d'elle-même les débouchés suffisants pour l'ensemble de ses produits. Elle se trouverait avoir en permanence un surplus invendable de marchandises.

Par cette analyse, Rosa Luxembourg venait de trouver le fondement théorique de l'affirmation si souvent répétée dans le *Capital* de l'existence d'une contradiction entre le développement des forces productives et des rapports antagonistes de distribution dans la société capitaliste. Elle avait aussi trouvé la première critique précise et fondée de la loi des débouchés de J.-B. Say et avait mis en lumière le fondement économique de l'impérialisme.

On comprend en effet à partir de là pourquoi l'économie capitaliste est obligée de déverser progressivement le surplus invendable de ses produits dans le marché constitué par ce qu'on pourrait appeler les « troisièmes personnes » (autres que les ouvriers et les capitalistes), marché qu'elle trouve à ses débuts dans les milieux paysans et artisanaux, mais qu'elle est par la suite obligée de chercher à l'extérieur dans les pays sous-développés.

Quant aux trusts et cartels, ce sont des aspects importants sans doute mais dérivés de ce développement des forces productives qui a accompagné l'essor du capitalisme occidental.

Nous n'avons pas la possibilité d'insister ici sur le mécanisme des relations économiques entre pays impérialistes et pays sous-développés (exportation de capitaux, échange de produits industriels contre matières premières, etc.), mais on voit d'emblée l'importance qu'a pu avoir dans l'histoire de la pensée économique l'ouvrage que l'on pourrait qualifier de génial de Rosa Luxembourg.

Si elle s'était bornée à développer les thèses que nous venons de résumer, son livre aurait été difficile à attaquer. Malheureusement, éblouie par sa découverte, écrivant au milieu de nombreuses autres activités, n'étant pas économiste de profession, et influencée peut-être malgré elle par la littérature populiste, elle ajouta d'autres arguments difficilement soutenables à ceux déjà solides et fondés qu'elle venait de trouver. Elle pensait notamment que :

a) Le produit global de chaque période de production doit être vendu dans une économie capitaliste sur un marché constitué par les revenus de la période précédente, et

b) Que la classe capitaliste dans son ensemble doit obéir aux mêmes lois psychologiques qui régissent la psycholo-

gie de chaque capitaliste individuel et que, comme ce dernier, la classe globale a besoin d'un marché *extérieur à ses propres entreprises ;* c'est pourquoi on ne saurait imaginer une économie capitaliste augmentant sa production seulement pour un marché constitué par les ouvriers et par les capitalistes eux-mêmes.

De sorte qu'à partir de ces deux arguments, totalement erronés, elle en arrivait à soutenir l'existence non seulement d'un surplus invendable, mais aussi l'identité entre ce surplus et *la totalité de la plus-value capitalisée.*

Toute cette partie de son ouvrage était facilement attaquable et on imagine que ses innombrables critiques ne se sont pas fait faute de le mettre en lumière. Malheureusement aucun, à l'exception d'Otto Bauer, n'a, à notre connaissance, essayé de discuter aussi la partie solide et fondée de son travail [1].

Aussi le livre de Sternberg [2], qui reprenait ce qu'il y avait de solide dans les analyses de Rosa Luxembourg, en les débarrassant de tout ce qu'elles contenaient d'erroné et d'insoutenable, a-t-il constitué une étape importante dans l'histoire de la pensée marxiste. Il faut ajouter à cela qu'écrivant en 1925 Sternberg a eu aussi le mérite de tirer toutes les conséquences *sociologiques* de l'hypothèse luxemburgienne en montrant dans quelle mesure elle permet de rendre compte de la non-concordance entre les prévisions concrètes de Marx et la réalité historique telle qu'elle s'est déroulée depuis l'élaboration de son œuvre.

L'impérialisme n'a pas eu seulement les conséquences *négatives* décrites par Rosa Luxembourg et par Lénine, il a eu aussi pour la classe ouvrière et l'économie des pays occidentaux des conséquences *positives* dans la mesure où il a rendu possible une longue période d'essor économique accompagnée d'une augmentation effective du salaire réel et du niveau de vie des ouvriers. Il a créé sur le plan économique ce que Sternberg appelait une « période de protection » de la classe ouvrière occidentale, et sur le plan idéologique, ce qu'il appelait « l'espace sociologique du réformisme ».

Ecrivant après la première guerre mondiale, Sternberg pouvait constater tout cela, sans quitter l'orthodoxie marxiste, dans la mesure où il pensait analyser une époque historique essentiellement révolue, l'espace non capitaliste

1. Quant aux objections d'Otto Bauer que nous ne pouvons pas discuter ici, elles nous paraissent insuffisantes.
2. Fritz Sternberg. *Der Imperialismus*, Malik-Verlag, Berlin, 1926.

étant presque entièrement exploré et l'économie capitaliste se trouvant alors hors de toute possibilité de trouver des débouchés nouveaux ne serait-ce que pour compenser ceux que lui avait enlevés la Révolution russe.

L'impérialisme avait donc été selon Sternberg une période historique qui avait modifié temporairement l'action des facteurs sur lesquels se fondaient les prévisions économiques de Marx (période qu'on pouvait, grâce aux analyses de Rosa Luxembourg, parfaitement intégrer à l'analyse théorique marxienne).

En 1925, cette période étant cependant révolue, l'analyse marxienne devait reprendre son entière actualité.

Dès sa parution, l'ouvrage souleva une tempête de critiques et de réfutations. Aussi Sternberg publia-t-il en 1929 un résumé accompagné d'une réponse à ses critiques [1]. Mais le plus grand argument en faveur de sa thèse fut sans conteste la crise économique qui éclata brusquement en 1929 et atteignit un degré de généralité et de profondeur tel qu'il était difficile de l'assimiler aux crises cycliques précédentes.

En fait, entre 1929 et 1933, toutes les discussions sur la reproduction se sont déroulées à l'intérieur de la pensée marxiste à l'ombre de cette crise « structurale » dont presque tout le monde admettait plus ou moins le caractère et dont il fallait rendre compte sur le plan théorique. Ainsi s'expliquent la persistance et l'intensité de l'influence des théories luxemburgiennes même chez les penseurs se situant explicitement à leur opposé tel par exemple E. Varga, le principal économiste du monde communiste.

La lecture du dernier ouvrage de Sternberg — bien que dépourvu de toutes références à ses anciennes analyses de la reproduction — donne l'impression que, s'il a gardé intacte son analyse théorique de l'impérialisme en tant que fait historique, il semble par contre avoir abandonné la théorie de la crise structurale et celle de la nouvelle actualité des perspectives économiques marxiennes. Cet abandon, effectué sous l'influence de la réalité empirique — la crise de 29-33 s'est révélée en effet surmontable — pose cependant le problème de sa justification *théorique*.

En fait, il nous semble (et c'est là une chose assez étonnante) que la grande lacune des analyses théoriques de la reproduction, même dans la forme la plus achevée qu'elles

1. Fritz Sternberg : *Der Imperialismus und seine Kritiker*. Soziologische Verlagsanstalt, Berlin, 1929.

ont revêtue, chez Sternberg, fut de ne pas avoir intégré l'action possible de l'intervention économique massive de l'Etat en tant qu'acheteur des biens de consommation et notamment les conséquences d'éventuels grands programmes d'armement, puisque, du point de vue économique, les armes sont des objets de consommation et non des moyens de production.

Rosa Luxembourg avait entrevu ce facteur et lui avait consacré le dernier chapitre de son ouvrage. Malheureusement les insuffisances théoriques que nous avons signalées plus haut rendent ce chapitre totalement contradictoire et insuffisant. Sternberg a par la suite ignoré le problème.

Il nous semble aujourd'hui que les anciennes analyses de Sternberg gardent leur valeur théorique et expliquent effectivement l'histoire de l'économie et de la société occidentale jusqu'en 1933, ainsi que le désaccord entre la réalité empirique de cette période et les prévisions économiques de Marx. L'intervention massive des Etats dans le domaine économique, dont Sternberg n'avait pas tenu compte et qu'il faut intégrer à la théorie économique, explique à son tour l'écoulement effectif du « surplus invendable » et la discordance entre l'évolution empirique de l'économie capitaliste depuis 1935 et les anciennes prévisions de Sternberg.

De sorte qu'un des problèmes de théorie économique et sociale qu'il importerait de poser aujourd'hui nous semble être celui de savoir dans quelle mesure on pourrait concevoir une continuation de l'intervention de l'Etat comme acheteur de produits du secteur II (objets de consommation) qui auraient socialement et humainement des caractères moins dangereux que les armements. C'est le problème de la possibilité d'une *création massive de services publics de consommation,* question que nous ne saurions cependant pas aborder ici.

Mentionnons pour finir qu'au point de vue d'une épistémologie génétique, l'histoire de la discussion sur la reproduction et l'impérialisme pose à l'historien des idées un problème passionnant.

Il est en effet évident qu'une fois trouvée l'équation

$$C + CS_2 = V + VS_1 + R$$

et l'augmentation de la fraction $\frac{C}{V}$ comme expression du

progrès technique, le reste des développements que nous venons d'exposer aurait pu être trouvé par n'importe quel mathématicien en l'espace de quelques heures.

Comment se fait-il alors que Marx, prévoyant la fin prochaine du capitalisme à une époque *où celui-ci avait encore devant soi une longue période d'essor*, se soit toujours arrêté dans ses analyses juste avant d'introduire le progrès technique dans les schèmes de la reproduction ?

Comment se fait-il qu'après Marx ce ne soit qu'en 1912, *deux ans avant la première guerre mondiale* qui représentait malgré tout un tournant dans l'histoire du capitalisme occidental, que le problème fut aperçu par Rosa Luxembourg ?

Comment se fait-il que ce problème n'ait été repris d'une manière théoriquement importante qu'en 1926, *trois ans avant la grande crise économique* de 1929 ?

Comment se fait-il qu'en 1912 Rosa Luxembourg n'ait pas aperçu les conséquences économiques favorables au capitalisme occidental qu'impliquait son analyse ?

Comment se fait-il enfin que ni en 1926 ni en 1929 Sternberg n'ait pas eu l'idée d'envisager l'intervention économique de l'Etat comme moyen de rétablir l'équilibre ?

On voit toutes les perspectives passionnantes pour une épistémologie génétique et pour une théorie sur la nature de la pensée scientifique en sciences humaines que pourrait ouvrir une étude dialectique approfondie de l'histoire de cette discussion.

POSTFACE

I

L'ouvrage théorique proprement dit, l'article et la collection d'articles constituent trois genres littéraires différents.

Le premier, l'étude sérieuse et approfondie de tel ou tel sujet particulier étayée par un matériel empirique suffisant, constitue naturellement le but de toute recherche. Il est malheureusement évident qu'un chercheur ne saurait achever au cours de sa vie qu'un nombre très réduit de pareils travaux, dont l'élaboration et la mise au point exigent de nombreuses et longues années.

Or, tout chercheur sait aussi par expérience qu'en travaillant sur un sujet particulier, il formule et précise en cours de route un certain nombre de réflexions méthodologiques ainsi que d'hypothèses concernant d'autres sujets qu'il n'a pas le temps d'élaborer lui-même. C'est précisément la fonction de l'article de revue de les introduire dans la discussion scientifique à l'intérieur de laquelle elles peuvent constituer un élément utile et même un éventuel point de départ pour des recherches ultérieures qu'élaboreront d'autres chercheurs.

Dans la vie scientifique et surtout dans les sciences humaines, où une grande partie du travail effectué reste encore éparpillée et anarchique, l'article remplace et prolonge à un niveau plus élevé les échanges de vues entre chercheurs isolés ou entre équipes de chercheurs qui s'efforcent de résoudre parallèlement les mêmes problèmes.

Quant à la collection d'études, tout en gardant naturellement les fonctions de la somme d'articles isolés, elle a cependant en tant que totalité au moins deux autres fonctions nouvelles :

a) *celle de montrer — et c'est là une chose précieuse pour le travail scientifique — comment s'élabore pas à pas l'étude d'un problème, les difficultés qu'il faut surmonter, les tâtonnements à travers lesquels on avance, etc...*

b) *celle de mettre en lumière, sur le plan extensif — alors que l'étude théorique approfondie le fait sur le plan intensif — la fertilité et le caractère opératoire ou au contraire, la stérilité ou la pauvreté d'une certaine position méthodologique.*

C'est en pensant à ces fonctions propres du recueil d'articles que nous sommes astreints à publier les textes réunis dans ce volume tels qu'ils ont été rédigés au moment de leur publication, en ne leur apportant que quelques légères retouches d'ordre stylistique.

Néanmoins, à deux exceptions près [1] *que nous tenons à signaler ici, les analyses développées correspondent encore à nos positions actuelles :*

II

Le fait que ce volume contienne plusieurs études sur la vision tragique nous fournit l'occasion de dire quelques mots de la manière dont la critique et les spécialistes ont réagi à nos analyses. A côté de plusieurs études remarquables par la compréhension exacte de nos thèses et qui contenaient sur certains points des objections sérieuses et parfois valables sur lesquelles nous espérons avoir l'occasion de revenir nous avons été frappé par les difficultés que même des penseurs importants et des savants réputés ont eu à comprendre une argumentation fondée sur des

1. *a*) La discussion de notre conférence de Royaumont nous a montré que l'analyse défendue p. 181 du passage du *Pari* de Pascal, où l'interlocuteur dit : « On me force à parier et je ne suis pas en liberté... je suis fait de telle sorte que je ne puis croire » (Br. 233), pour être, selon nous, la plus *vraisemblable*, n'est pas la seule possible et n'a pas un caractère absolument contraignant. Nous l'avons d'ailleurs reconnu immédiatement (voir la discussion de notre conférence dans « Blaise Pascal, l'homme et l'œuvre », Ed. de Minuit, 1956 et aussi notre ouvrage « Le Dieu caché », Gallimard 1956). Ceci ne change cependant rien à la validité de notre thèse, qui reste appuyée sur de nombreux autres arguments et sur d'autres textes de Pascal dont l'interprétation nous paraît absolument contraignante.

b) La théorie de l'affectivité, dans l'étude sur *l'Epistemologie de Jean Piaget*, nous paraît, venant d'un non-spécialiste, assez risquée et il est probable que, l'expérience aidant, nous n'aurions pas osé la présenter aujourd'hui. Comme elle ne nous semble cependant pas erronée, nous avons pensé qu'elle peut avoir son utilité, ne serait-ce que comme élément de discussion.

Aussi avons-nous respecté intégralement, même en ce qui la concerne, le principe de publier les études telles qu'elles avaient paru jadis.

concepts structuraux impliquant l'idée de relation entre plusieurs éléments. La tradition cartésienne de pensée, qui entraîne la décomposition des structures complexes en éléments simples, nous semble d'ailleurs se trouver à l'origine de cette incompréhension. A titre d'exemple : notre thèse (fondée d'ailleurs sur plusieurs textes explicites de Pascal) concernant le plan des Pensées *était que la seule forme adéquate pour exprimer le message selon lequel l'homme est un être paradoxal — grand et petit, dans la mesure où il cherche des valeurs absolues tout en étant parfaitement conscient qu'il ne saurait jamais non seulement les atteindre mais encore les approcher, — était le fragment qui se présente lui-même comme recherche intense d'un plan rigoureusement valable, recherche toujours consciente cependant du fait qu'elle ne saurait jamais ni l'atteindre ni l'approcher. Or, à notre grand étonnement, nous avons vu des pascalisants notoires nous objecter que, selon des textes indubitables Pascal avait toujours cherché un plan des* Pensées, *ce qui était non seulement vrai mais constituait même un des éléments principaux — mais un des éléments seulement — de notre propre argumentation. Nous avions mis alors, en partie probablement à juste titre, cette incompréhension de nos analyses sur le compte de la nouveauté à la fois de la méthode et de l'interprétation que nous présentions.*

Il est cependant étonnant de voir une incompréhension de même type réapparaître deux ans plus tard alors que nos études sont depuis longtemps entrées dans la discussion scientifique concernant la pensée et la littérature du XVII^e^ siècle. C'est au moment même où nous rédigeons cette postface que nous recevons en effet l'ouvrage, de toute évidence très érudit et documenté, de M. R. E. Lacombe, intitulé L'Apologétique de Pascal *(P.U.F., 1958). Dès la première page, l'auteur déclare que notre interprétation est à la fois « curieuse et arbitraire » et répète cela plusieurs fois au cours du volume. Un premier coup d'œil rapide, sur l'ouvrage nous a permis de trouver deux arguments invoqués contre notre interprétation :*

a) *Page 208, après avoir cité plusieurs passages où Pascal indique que dieu est à la fois caché et découvert, et notamment découvert à ceux qui le cherchent sincèrement et de tout leur cœur et couvert aux autres, M. Lacombe écrit : « Le lien qui existe dans la pensée de Pascal entre sa conception du Dieu caché et la distinction entre ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur et ceux qui ne le*

cherchent pas suffit à écarter la thèse soutenue par Goldmann, dans un ouvrage ingénieux et intéressant mais dont les affirmations manquent tout à fait de prudence et d'objectivité, le dieu caché. *Selon Goldmann l'existence de ce Dieu qui se cache ne peut être l'objet que d'une « certitude incertaine et paradoxale », obtenue grâce au pari. C'est oublier que pour Pascal Dieu ne se cache pas à tous. S'il est vrai qu'à un examen superficiel Dieu semble à la fois présent et absent dans le monde, du moins ceux qui le cherchent de tout leur cœur découvrent des « preuves convaincantes » (fr. 430, p. 526) de son existence. L'interprétation de la pensée de Pascal par Goldmann me semble donc arbitraire... »*

Il va de soi que si nous avions ignoré les nombreux fragments qui, dans l'œuvre de Pascal, affirment que ceux qui cherchent sincèrement dieu le trouvent, notre interprétation serait non seulement arbitraire, mais vaine et dépourvue de tout intérêt scientifique. En réalité, comme dans le problème du plan, ces fragments constituent un des piliers, mais un des piliers seulement, de notre argumentation. Nous avons défini, en effet, l'homme pascalien, par la conscience qu'il y a des élus, des êtres qui cherchent sincèrement dieu et le trouvent, et des réprouvés, des êtres qui ne le cherchent pas et ne le trouvent pas. C'est même par cela que nous avons cru pouvoir montrer en Pascal le penseur qui introduit dans la philosophie moderne les catégories fondamentales de l'espoir et du risque et leur réunion dans cette réalité paradoxale et contradictoire qu'est l'homme tragique.

Il n'en reste pas moins que, pour comprendre Pascal, il faut ajouter à la conscience de l'existence des élus et des réprouvés, la conscience non moins aiguë et explicitement affirmée (par exemple, dans les Ecrits sur la Grâce) *que nulle part et jamais dans cette vie personne ne saurait dire si lui-même ou tout autre homme se situe parmi les élus ou parmi les réprouvés. Ce qui signifie qu'aucun homme, dans la mesure où il réfléchit et prend conscience de sa situation,* ne saurait affirmer, ni de soi, ni d'aucun autre homme, qu'il cherche sincèrement dieu et par cela même qu'il a la certitude simple et non paradoxale de son existence.

Le monde humain, il est vrai, se compose d'élus et de réprouvés, mais ceci est le point de vue de dieu *qui seul peut séparer les uns des autres.* Du point de vue humain, *le monde se compose, pour Pascal, uniquement d'une troi-*

sième catégorie de gens, ceux qui peuvent espérer être élus, risquent d'être réprouvés, et — s'ils prennent conscience de leur situation — ne peuvent se comprendre que comme tragiques, dans la mesure où ils doivent nécessairement espérer le salut et craindre la damnation de sorte que pour eux, tant qu'ils sont dans cette vie, dieu reste toujours absent et toujours présent, un dieu caché tel que nous l'avons décrit dans notre ouvrage. Aussi Pascal a-t-il, à côté de la division bipartite, mentionnée par M. Lacombe et familière à la théologie janséniste, développé une autre division, qui n'est plus bipartite mais tripartite, et qui ajoute aux deux catégories des élus et des réprouvés. réelles ontologiquement mais virtuelles pour la conscience de l'homme, la troisième catégorie, qui les réunit, de « ceux qui cherchent en gémissant » [1].

Cette interprétation est peut-être arbitraire ou fausse, mais si l'on veut le montrer, c'est à elle qu'il faut s'en prendre et non à une théorie reconstruite pour les besoins de la cause qui aurait ignoré l'existence des élus dans la pensée pascalienne.

b) *Ailleurs, page 88, M. Lacombe se référant dans une note à notre ouvrage, et après avoir affirmé que Pascal présente les preuves historiques « comme convaincantes, du moins pour ceux qui cherchent sincèrement », ajoute : « Nulle part il (Pascal) n'indique que leur valeur est insuffisante ou secondaire ou bien qu'elles ne peuvent persuader que dans la mesure où l'on a préalablement parié ; nulle part il ne fait allusion à cet argument du pari, dont on voudrait faire la base ou le centre de son Apologie. C'est un véritable paradoxe de fonder toute l'interprétation de l'apologétique de Pascal sur un texte unique et isolé, en négligeant les affirmations d'un nombre considérable de textes qui se confirment les uns les autres. »*

Les lecteurs qui ont lu dans ce volume le texte de la conférence de Royaumont et qui y ont trouvé par exemple le fragment 234, dans lequel Pascal affirme que la religion « n'est pas certaine » et oppose « la règle des partis » à l'affirmation contraire de saint Augustin, jugeront par eux-mêmes de la rigueur des arguments de M. Lacombe.

1. Il a même contradictoirement introduit une division tripartite apparentée — élus, éprouvés et *appelés* — dans un des Ecrits sur la grâce.

III

Dans un questionnaire que lui proposait sa fille, en reprenant un jeu alors à la mode, mais auquel il a répondu sérieusement comme le montre l'ensemble de ses réponses, Marx indiquait comme principes essentiels de son travail deux affirmations : « Rien d'humain ne m'est étranger » et « Il faut douter de tout ».

Qu'on le veuille ou non, et malgré la légende du « dogmatisme » marxiste, il faut réfléchir sérieusement sur cette réponse.

Il va de soi qu'il ne faut pas y voir une position sceptique. Rien ni dans l'œuvre ni dans la vie de Marx ne justifierait une telle interprétation. Et pourtant ce texte dit tout au moins que lorsqu'on se réclame d'une « orthodoxie » marxiste, il ne faut pas étendre trop loin la fidélité littérale aux analyses marxiennes, au risque d'en trahir l'esprit.

Le problème se pose donc : qu'est-ce qu'un marxisme orthodoxe ? et qu'a-t-on le droit de faire entrer comme certain à l'intérieur de cette orthodoxie ?

« Il faut douter de tout. » Il nous semble évident que cette affirmation porte sur toutes les analyses concrètes *d'un penseur qui affirmait lui-même que le progrès historique ne s'arrête devant rien et transforme à chaque époque à la fois la réalité sociale et la pensée scientifique qui en fait partie ; ce qui ne signifie, bien entendu, pas que toutes les affirmations de Marx ou même une partie notable d'entre elles soient effectivement erronées, mais qu'elles doivent toutes êtres soumises au contrôle perpétuel de la réflexion et de l'expérience.*

Seulement un pareil examen dans lequel le doute et le contrôle permanent des doctrines et des théories sont fondées sur le concept de progrès historique, *implique naturellement un certain nombre d'affirmations qui fondent ce doute et le justifient. Ce sont toutes les notions étroitement liées à l'idée même d'histoire, de caractère historique de la pensée, et à la méthode dialectique qui en découle pour l'étude des faits humains ; c'est à ces affirmations que nous semble se limiter* exclusivement *le contenu le plus rigide de « l'orthodoxie » marxiste.*

Dans l'état actuel de notre réflexion, il nous paraît que ces notions pourraient être réduites à quatre, bien que cette énumération n'ait pas un caractère exhaustif et

qu'une réflexion plus poussée puisse nous amener à y ajouter d'autres points supplémentaires :

a) *C'est d'abord l'affirmation du progrès historique, non pas comme une réalité causalement nécessaire, mais comme une possibilité offerte à l'action de l'homme, confirmée par l'évolution passée et qui doit constituer le principe directeur de ses actions. Le progrès historique a été jusqu'ici le résultat du comportement des hommes ; notre action peut et doit faire tout son possible pour en assurer la continuation.*

b) *Précisons aussi que sur le plan de l'action et de la pensée théorique qui la fonde, ce principe se concrétise en celui de la* possibilité objective *qui permet seul d'éviter les deux écueils du romantisme utopique et de l'adaptation passive à ce qui existe, garantissant le sérieux d'une pensée qui se veut centrée sur la* réalisation.

c) *C'est ensuite l'affirmation de l'identité partielle du sujet et de l'objet qui implique que les valeurs progressistes que nous venons de mentionner aux points précédents n'ont pas un caractère purement idéaliste et éthique, mais qu'elles sont tout simplement l'expression, sur le plan de la conscience des hommes — celle-ci faisant partie de la réalité sociale — des tendances immanentes à cette réalité. A travers les innombrables contradictions et antagonismes qui constituent la réalité historique dans toute sa complexité, les hommes ont assuré jusqu'ici le progrès historique et peuvent espérer continuer à l'assurer, parce que cette aspiration correspond à une tendance interne de la réalité sociale, tendance dont les valeurs progressistes dans les consciences individuelles ne sont que l'expression. Ce à quoi il faut ajouter la vérité complémentaire que cette tendance existe dans la réalité historique et sociale en grande mesure parce qu'elle est dans les consciences individuelles qui la constituent pour une grande partie. Tout ceci pourrait paraître un cercle vicieux à un penseur pour lequel l'histoire peut être considérée du dehors, mais constitue un* cercle inévitable *pour tout homme conscient qu'il fait lui-même partie de la réalité historique et sociale qu'il se propose de comprendre. C'est précisément ce que nous avons appelé plus haut l'identité partielle du sujet et de l'objet.*

d) *C'est enfin le principe méthodologique, valable pour toute connaissance des réalités humaines, que nous appellerons le principe de* totalité, *selon laquelle on ne peut comprendre un fait humain que dans la mesure où on*

l'insère dans les structures spatio-temporelles dont il fait partie de même qu'on ne peut comprendre ces structures elles-mêmes que par l'étude des totalités partielles et relatives qui en sont les constituants. Précisons que le concept même de totalités spatio-temporelles implique l'exigence d'une étude à la fois compréhensive et explicative, dans la mesure où il exige à la fois le dégagement des structures actuelles et la mise en lumière de leur genèse et de leurs tendances vers l'avenir.

C'est la synthèse de ces affirmations : tendances objectives *vers le progrès historique et prises de position* subjectives *en sa faveur se fondant les unes sur les autres ; identité partielle du sujet et de l'objet et caractère significativement structuré et dynamique de toute réalité humaine, que Marx a résumé dans une affirmation célèbre, plus souvent citée que prise à la lettre : « L'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre, car, à y regarder de plus près, il se trouvera toujours que le problème lui-même ne surgit que là où les conditions matérielles pour le résoudre existent déjà ou du moins sont en voie de devenir. »*

IV

Nous espérons répondre un jour aux principales objections formulées contre notre ouvrage Le dieu caché. *Qu'on nous permette cependant d'aborder dès maintenant une de ces critiques — formulée par Jean Pouillon dans les Temps Modernes n° 141, novembre 1957, — qui pose un problème méthodologique particulièrement important.*

Nous avions en effet écrit que la signification objective d'un fait ou d'un groupe de faits dépend de son insertion dans une totalité relative (biographie, ouvrage, courant intellectuel, classe sociale, etc.) et qu'il existe un nombre important et jamais fermé de pareilles totalités relatives (bien qu'elles soient d'importance inégale).

Jean Pouillon — sans que nous ayons très bien compris s'il exige lui-même une signification définitive et immuable ou s'il pense que notre position aurait dû l'impliquer — nous objecte que les différentes significations et notamment celles qui résultent de l'insertion synchronique dans le groupe social le plus important et de l'insertion diachronique dans une époque historique plus vaste peuvent s'avérer différentes et même opposées.

Qu'on nous permette de remarquer que si la constata-

tion de Pouillon est parfaitement valable, elle ne constitue nullement une objection ni contre la pensée dialectique en général ni contre notre étude en particulier. Car cette pensée qui part de l'idée qu'on ne saurait jamais regarder la réalité sociale et historique du dehors et qu'à cause de cela les sciences sociales ne sauraient s'orienter vers une objectivité du même type que celle qui constitue l'idéal des sciences physiques et naturelles, affirme implicitement qu'aucun phénomène n'a jamais une signification univoque et définitivement acquise. L'histoire ajoute continuellement des possibilités nouvelles aux totalités relatives déjà existantes, et enrichit par cela même la signification objective des événements et des écrits du passé.

A l'intérieur du XVII^e siècle le jansénisme, la vision tragique et les écrits de Pascal par exemple constituaient en très grande mesure une position réactionnaire, surtout par rapport au rationalisme cartésien ; le jour cependant où Hegel a élaboré la philosophie dialectique, la position de Pascal est devenue un élément de transition entre les philosophies rationalistes et empiristes et la pensée dialectique qui représentait la philosophie la plus avancée de l'histoire. Les deux choses peuvent apparaître contradictoires à une pensée rationaliste, elles n'en constituent pas moins un exemple des aspects nombreux et allant toujours en se multipliant qu'offre toute réalité humaine. Les contradictions auxquelles se heurte ici Jean Pouillon ne sont rien d'autre que les contradictions constitutives de toute réalité historique, contradictions qu'il s'agit précisément de saisir et de mettre en lumière dans la mesure où l'on veut connaître et comprendre de manière positive cette réalité.

Ajoutons que cette ouverture permanente de l'histoire est, à côté de l'impossibilité de la regarder du dehors, la raison principale pour laquelle une pensée dialectique ne saurait jamais admettre l'existence d'un ensemble de connaissances définitivement acquises et doit, si elle veut rester fidèle à elle-même, réexaminer et repenser toujours les résultats déjà obtenus, et cela non seulement comme le fait tout chercheur sérieux en sciences naturelles pour corriger et préciser le travail de ses devanciers, mais aussi pour intégrer les résultats de ce travail, même lorsqu'il était parfaitement valable, aux significations nouvelles que la marche et le progrès de l'histoire confèrent continuellement aux faits depuis longtemps révolus.

On voit pourquoi il ne saurait y avoir de pensée plus

ouverte et plus résolument opposée à tout dogmatisme qu'une pensée marxiste cohérente et réellement orthodoxe.

V

Il existe aujourd'hui, cela est évident, une crise du mouvement et de la pensée socialistes dans le monde occidental.

Elle se manifeste d'emblée dans le fait que si au début du XX^e^ siècle la pensée des marxistes russes et non européens se situait encore dans le sillage de celle de Marx et d'Engels de sorte que la pensée marxiste était jusqu'en 1917 pour l'historien des idées un fait lié en premier lieu à l'Europe occidentale, aujourd'hui en U.R.S.S., en Chine, en Yougoslavie cette pensée et la réalité sociale à laquelle elle est liée ont pris — tout en continuant le marxisme — des formes originales auxquelles ne correspond plus, en Occident, aucune pensée, conscience et action socialistes égales en ampleur et en efficacité.

Quel que soit le jugement que l'on porte sur les trois sociétés que nous venons de mentionner et sur les énormes bouleversements sociaux qui s'y accomplissent actuellement — sociétés et bouleversements qui ne correspondent naturellement ni aux schèmes anticipateurs des penseurs socialistes du XIX^e^ siècle ni aux images d'Epinal des propagandes stalinienne ou anticommuniste — il y a là trois modèles sociaux inspirés et informés de manière essentielle par la pensée marxiste alors qu'en occident cette pensée a sans doute profondément influencé la vie sociale et intellectuelle, a été un des plus importants ferments d'ordre moral et culturel mais n'a jamais réussi à structurer effectivement l'organisation de la société.

De plus elle n'a même pas réussi à élaborer un modèle d'organisation socialiste propre, qui intégrerait ses valeurs libérales et démocratiques et encore moins à imaginer un chemin vers sa réalisation.

Les premières tentatives importantes *d'élaborer en Europe occidentale une pensée socialiste indépendante, celles de Rosa Luxembourg, Georg Lukacs, Karl Korsch, Fritz Sternberg, Herbert Marcuse sont restées sans suite devant le triomphe du stalinisme et la stabilisation du capitalisme européen et américain (les deux faits étant d'ailleurs intimement liés l'un à l'autre).*

Dans une pareille situation, la fonction de la pensée théorique paraît devenir de plus en plus problématique dans la mesure même où il est clair qu'elle ne saurait

remédier de ses propres forces aux carences que nous venons de mentionner et qui sont liées à l'ensemble d'une situation historique.

Il faudrait cependant souligner aussi que c'est précisément aux époques où les problèmes de l'action transformatrice de la société ne se posent pas de manière immédiate mais à longue perspective que le rôle de la pensée théorique est à la fois le plus important et le plus difficile à remplir.

Car à de telles époques c'est plutôt sur le plan thorique que sur celui de l'action que se place le point d'impact d'où pourrait partir le dégel, ou, si l'on veut, c'est plutôt à partir de la pensée et de la prise de conscience qu'on pourrait préparer le terrain favorable à un redressement de l'action qu'inversement.

D'autre part cependant, isolée du contact immédiat avec la réalité ou, pire encore, en face d'une réalité à tendances différentes et même opposées, la pensée théorique risque de s'anémier et de devenir la victime complaisante et facile de toutes les simplifications et de toutes les idéologies.

C'est pourquoi il nous paraît important que cette pensée continue et renforce son travail en le rendant plus que jamais critique et radical. Les problèmes qui se posent dans cette perspective sont nombreux : comprendre de manière positive et scientifique l'histoire récente du mouvement ouvrier, élaborer une étude historico-sociologique du marxisme depuis Marx jusqu'à nos jours, étudier les transformations des sociétés contemporaines, se demander ce qu'est aujourd'hui la classe ouvrière dans les différents types de sociétés industrielles avancées, rechercher les facteurs essentiels dans le devenir des pays sous-développés et dégager leur nature, poser aussi clairement que possible le problème des perspectives socialistes dans le monde en général et dans nos sociétés occidentales en particulier. On le voit les tâches de la recherche théorique sont vastes, nombreuses et difficiles à réaliser.

Le danger principal serait la hâte et la simplification. Plus que jamais le temps est aux travaux théoriques sérieux et de longue haleine, à la prise de conscience des problèmes méthodologiques, à la lutte contre toutes les idéologies.

C'est à l'intérieur de cet effort, comme contribution préparatoire et très modeste mais néanmoins sérieuse que voudrait se situer le présent volume.

BIBLIOGRAPHIE

1. *Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ?* — inédit — rédigé en 1947.
2. *Matérialisme dialectique et l'histoire de la philosophie* — paru dans la *Revue Philosophique de la France et l'Etranger* — n° 4-6, avril-juin 1948.
3. *Matérialisme dialectique et Histoire de la littérature* — paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* — n° 3, juillet-septembre 1950.
4. *La Réification* — paru dans *Les Temps Modernes* — n°. 156, février 1959.
5. *Le Concept de structure significative en histoire de la culture* — à paraître dans le Volume des Actes du Symposium sur la *Structure* organisé par l'Ecole Pratique des Hautes Etudes.
6. *La psychologie de Jean Piaget* — paru dans *Critique* — n° 13-14, juin-juillet 1947.
7. *L'épistémologie de Jean Piaget* — paru dans la revue *Synthèses* (Bruxelles) — n° 82, mars 1953.
8. *La nature de l'œuvre* — Communication au 9e Congrès des Sociétés de philosophie de langue française — Aix — 1957.
9. *La vision tragique du monde et la noblesse de robe* — paru dans *XVIIe siècle* — n° 23, 1954.
10. *Le Pari est-il écrit « pour le libertin » ?* — Actes du premier Colloque de philosophie de Royaumont — 1954.
11. *Bérénice* — Texte lu à la R.T.F. par madame Sylvia Monfort, lors d'une retransmission d'une lecture de *Bérénice* — paru dans *Théâtre Populaire* — n° 20, septembre 1956.
12. *Phèdre* — Texte d'une conférence donnée à l'Ecole de Théâtre de Jean Deschamps en 1953.
13. *Phèdre — Remarques sur la mise en scène* — paru dans *Bref* — n° 11, décembre 1957.
14. *Gœthe et la Révolution française* — paru dans *Etudes Germaniques* — n° 2-3, 1949.

15. *Un grand polémiste, Karl Kraus* — paru dans *Lettres* (Genève) — n° 4, 1945.
16. *Le Compte rendu de l'ouvrage de Werner Kraft sur Karl Kraus* — paru dans *Allemagne d'aujourd'hui* — n° 2, 1957.
17. *A propos de la Maison de Bernarda de F. G. Lorca* — paru dans *Théâtre Populaire* — n° 24, mai 1957.
18. *George Lukacs l'essayiste* — paru dans la *Revue d'Esthétique* — n° 1, janvier-mars 1950.
19. Les autres articles de la rubrique « Chroniques » ont paru dans *Les Temps Modernes* entre 1957 et 1958.

M. Revel a répondu à l'article *Propos dialectiques* dans *la Nef*, n° 11, novembre 1957.

M. Rubel a répondu à l'article « *Y a-t-il une sociologie dialectique* dans les *Temps modernes*, n° 142, décembre 1957 et 143-144, janvier-février 1958.

TABLE DES MATIÈRES

I. PROBLÈMES DE MÉTHODE

Le matérialisme dialectique est-il une philosophie ?.. 11
Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie. 26
Matérialisme dialectique et Histoire de la littérature. 45
La Réification 64
Le Concept de structure significative en histoire de la culture 107
La psychologie de Jean Piaget..... 118
L'épistémologie de Jean Piaget 129
La nature de l'œuvre..... 146

II. ANALYSES CONCRÈTES

Vision tragique du monde et noblesse de robe..... 153
Le Pari est-il écrit « pour le libertin » ? 169
Bérénice 191
Phèdre 195
Phèdre — Remarques sur la mise en scène..... 207
Gœthe et la Révolution Française 211
Un grand polémiste : Karl Kraus..... 229
A propos de la Maison de Bernarda de F. G. Lorca.... 239

III. CHRONIQUES

Georg Lukacs l'essayiste 247
Propos dialectiques..... 260
Y a-t-il une sociologie marxiste ?..... 280
Morale et droit naturel 303
Problèmes de théorie critique de l'économie..... 320

Postface 343
Bibliographie 355

DU MÊME AUTEUR

nrf

LE DIEU CACHÉ
RECHERCHES DIALECTIQUES
POUR UNE SOCIOLOGIE DU ROMAN
INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE KANT *(Coll. Idées)*
MARXISME ET SCIENCES HUMAINES *(Coll. Idées)*
POUR UNE SOCIOLOGIE DU ROMAN *(Coll. Idées)*

Aux Presses Universitaires de France

CORRESPONDANCE DE MARTIN DE BARCOS, ABBÉ DE SAINT-CYRAN

Aux Éditions de l'Arche

RACINE

Aux Éditions Gonthier

SCIENCES HUMAINES ET PHILOSOPHIE *(Coll. Médiations)*

Cet ouvrage
a été achevé d'imprimer
sur les presses de l'Imprimerie I.F.E.
le 10 avril 1980.
Dépôt légal : 2e trimestre 1980.
N° d'édition : 26385.
Imprimé en France.
N° d'imprimeur : 132.

26385

LUCIEN GOLDMANN

Recherches dialectiques

Abordant les problèmes épistémologiques fondamentaux, notamment celui des relations entre les jugements de fait et les jugements de valeur, la science et la morale, Lucien Goldmann nie l'existence des prétendues « ambiguïtés » et contradictions que certains historiens contemporains ont cru - une fois de plus - découvrir dans l'œuvre de Marx.

Dans plusieurs études sur les travaux de Jean Piaget, la méthode en histoire de la littérature et des idées philosophiques, la réification, le concept de socialisme scientifique, la morale et le droit naturel, il montre que le matérialisme dialectique est un structuralisme génétique généralisé et rigoureusement cohérent qui permet de comprendre de manière positive la réalité sociale et historique.

Structuralisme génétique qui est de par sa nature et ses implications nécessairement ouvert et opposé à tout dogmatisme.

Réfléchissant sur les pensées de Rosa Luxemburg, Lukacs, Sternberg, Max Adler qui, dans le premier quart du XX^{e} siècle, avaient essayé de développer en Europe occidentale une pensée socialiste originale, confrontant la pensée marxiste avec certaines acquisitions valables des sciences humaines contemporaines, critiquant la littérature marxologique récente, et surtout essayant de prendre conscience des implications de la méthode dialectique et de la préciser, le livre de Lucien Goldmann est un pas vers ce renouveau de la pensée marxiste qui, à la sortie du long sommeil dogmatique de la période stalinienne, constitue une des tâches les plus urgentes de la pensée socialiste européenne.

59-IV